کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب القوانین المحکمه
مؤلف میرزا ابوالقاسم قمی
موضوع تألیف
بازرسی شد
شمارهٔ دفتر
۵۴۹۴
۴۸

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
اسم کتاب القوانین المحکمه
مؤلف میرزا ابوالقاسم قمی
موضوع تألیف
بازرسی شد
شمارهٔ دفتر
۵۴۹۴
۴۸

کتابخانه مجلس شورای ملی ۱۳۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين وبعد

فهذه نبذة من المسايل الاصولية وجملة المباحث من مسائل الفقهية جعلها تذكرة لنفسي وللطالبين
فيها من استرشد سلوك نهج المحققين ذخيرة ليوم فقري وفاقتي يوم الدين
سلكت في الاصل منهاج تذكرة غير مضاهاة لاساتذة حاذرا من ذكاء الاصحاب فان ذلك
عظيم عندهم على اصح معالم الكبار للفاضل المحقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين شرها الله
تعالى مع الائمة الطاهرين بما فضلت تمام وتحقيقات عند التنزل في بعض المواقف وسميتها
وسعيت هذه الوريقات على ترتيب اصنفت مسائل المسائل وفي اثنائها فوايد وتنبيهات
على ما لعله يضل فوايد ويعرف من كثير من والده واجداد وضع شيء منها على خلاف المقصود
ومقتضى الفهم فوايد اخر مع على تكثير الفايدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فانا
بادي مناسبة فوايد اما مفيدة لاصلا او مفيدة او فيه ذلك وربما
اصلا عليه سيما ساعة الوقت والحال وافردت في فوق هذه الفايدة التي لم تذكر فيما
وفي مقتضى الحال تسمية بالقوانين المحكمة وترتيبه على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا اكثر
مع ان قوله قصر الباع وقصر الذراع ليس بمحله من يريد هذا الشان ويوشر
هذا البيان ولين صفو الاساتذة الاكارك اكب الشباب كراسها الفتساقوا بالساق

بلغ جميع

محشى

باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية
قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره بناء على عدم الاعتراض عن طريقة القوم اساسا والا فقد اتفاقا
ذكره القوم من كون التفصيلية اخبارا عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكروه من الدليل
الاجمالي للمقلد دليلا على الحكم الذي كان بل هو دليل لجواز العمل به وجوبا لمثاله وكونه حجة
عليه كان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو الذي كان فلا محصل بذلك اخراج عامة
ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بنينا سابقا وان ثبوت الاحكام
في الجملة مع رفع رياسات الذين قاموا على ثبوت الاحكام اجمالا من النص وغيرها مثل اجماع
الامامية والاجماعات المدلة على ثبوت كل الكليات اجمالا ولكن اجمالا تفصيليا وهذا الاخير قطعا
يدل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية عن الادلة التفصيلية والتعجب فحول العلماء كيف غفلوا
عن ذلك ولم يتفطن الى ما ذكرنا احد فيما علمنا نعم اورد واعلى الحد بما مر من الاول ان الفقه
اكثر من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند ومنتفي العلم وجب عنه بقوله
او جهما ان المراد الاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد
اسناد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالمتيقن فهو ما هو المعلوم فاندفع
المكلف ان لفظ تحصيل العلم به مع ان الحكم الله النفس الامري تكليف هو حكم الله بالنسبة
اليه والى ذلك ينظر قوله عليه السلام وانما الظن في طريق الحكم لا نفسه وارجعيته الظرفية لا بنائه
قطعية الحكم وذلك لا ينافي كونه هو الشهوب كما في بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو
الظن والاعتقاد الراجح لشمول الظن وهو بعيد استعمالا في الحدود ومنها ان المراد
العلم بما يعد دليلا وكلها بعيد والثالث ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو
مقتضى ظاهر اللفظ فخرج عنه اكثر الفقهاء ولم يخرج كلام وان كان البعض فيدخل فيه
من علم بعض المسائل بالدليل والجواب ناختار ولا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم الفهو

بالعلم يوجب العمل
نبه ومنها انه المراد

والاعتماد والملكة التي بها تقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا يناقد ذلك
ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من حجة اتها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر
مما ذكر معللة سواء كان الادراك تصديقيا او ظنيا والملكة الا يقتضي باطنية والعملية
لانا نقول الملكة مبنى عاري للعلم بمعنى الادراك المختص بالظنية والعملية بناء على
الادراك الذي ليس بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي تقتدر بها
على الادراك كان اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي تقتدر بها على الادراك
الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سلب مجاز ومن مجازية العلم بالحكم
مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة تقتدر بها على تحصيل الظن به وكان يلزم على
الوجهين الاخرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان
في السورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجاز مرسلا بذكر الحاص
وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية وغيرها
من ذلك الكلام في الوجه الاخير منه وهو ورد الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول
فلا يلزم شيء من ذلك وثانيا ان سلمنا ان يمكن تحقق الفقه بدون حصول العلم
بالاقتدار على استنباط بعض المسائل عن الماخذ كما هو حق على ما لا يمكن ضد الثاني
فلا نسلم الفرض من المجتهد في الطرف على الاول كما هو الاظهر فيما ان نقول بجبية وجواز
العمل به كما هو الاظهر ولا على الاول فلا اشكال اذ لم يرد افراد الحد وعلى الثاني
فان قلنا ان الفرض يخالف الفقه فلا يصح ايضا وان قلنا انه الفقه الصحيح فيقع الاشكال
في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عن ما يجب العمل به بان ذلك خرج
عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لترتيب كون ما ادركه
حكما شرعيا حقيقيا وظاهريا الان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو

ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من
الاخبار فيعد حاله في السنة والا يعد حاله في العقل واما القياس فليس من مذهبنا

قانون اللفظ قد يضيف الكلية والجزئية اعتبارا بملاحظة المعنى كفضل المعنى فان
مع نفس تصوره من وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع منه فكلي فان تساوي صدقه
في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف
فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح والعلة السر هي ان نظرهم في التقسيم الى
المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو
امر غير رابطي والة الملاحظة حالما لغيرها الموارد الشخصية المغيرة ولا تصور لانفكاكها
عن بدايك الموارد فهي قابلة لورودها وكذلك الفعل والنسبة الحالة في الوضع النسبي فان
له وضعين فالنسبة الحاصلة كالاسم والنسبة الى النسبة الى فاعلها كالحرف واما
اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع
له خاصا فشبيه الحرف في لسنا بتها في الوضع فلا بد ان لا تضيف بالكلية والجزئية واما
المضمر هو كل واحد من موارد المخاطبة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم
في تقسيمها ثم للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كما هو
كالمهو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون جزئيا بلا حقيقة لان الالة
لم يقع الا في الجزئيات ثم ان الفظ والمعنى اما ان يعتبر ان يكون لفظ واحد له
معنى واحد فالاول مفرد والثاني مثنى واللفظ الا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة
سواء توافق المعنى تماما نحو وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد
اللفظ وتكثر المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبة سواء
كان مع عدم الاطلاع كالمشترك او مع العلم او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لا يلاحظ

المناسبة فتشترك وبعد خلافا للمرتضى وجماعة فيما يخص النظر الى ان المشترك هو ما لا يلاحظ فيه
المعنى الآخر وان كان مرجحة عدم المناسبة اي بخلاف المجاز فيلاحظ فيه عدم المناسبة
مفصلا فيرجع تعبيره وفيه تعسف فيخلو هذا المخرج المهمات عن الشرك على القولين لعدم
عقد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الخبريات اما على قول علماء اهل العربية
فظاهر واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع الكلي واحد
من الخبريات لوضع واحد لا متعدد ولا يضاف ذلك شيء من الاشتراك في الحروف بالنسبة
الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان نقل باشتراكها في حضور الواو في الخبرية
فاختص الوضع المستقل بما حصل الحقيقة والباقي مجاز فان كان الاستعمال فيه بالجزء
المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كان بتجرد القرينة فيدخل المجاز المشهور كما سيجيء
منعها لان ذلك المعنى الحقيقي اولا وضع لمعنى آخر مناسبة الاول او استعمال المعنى المجازي
اكثر استعمال الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي
الثاني بتبع مرور تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف
فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة مستقلا فيها وتبعيا كما في طفق الخال وليكون
لهم عدو احزنا هذا يجب المرور واما الهيئة فقد يضيف لفعل بالحقيقة والمجاز والآلة
والمفاعلة كالماضي للاخبار عن الانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب
والندب لا بد هب عليك ان الحيثية مبنية في هذه الاقسام فقد يكون المشترك بينها
او مراد فا والمراد في صيانا المعنى فلان ملاحظة ولا تعتبر فالحق الفظا واستعمالا وضع
لا من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة يتبدل الواضع وفي فعل الوضع
استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكرر والى ان يشيع عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة
باعتبار الوصفين والمستعمل فيه في غيرها وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم

الى

الى اللغوية والعرفية الخاصة مثلا الشرعية والعرفية والعامة وكالمجاز المقابلة
واعلم ان المجاز المشهور المتداول في المتشابه المعبر عنه بالمجاز الراجح مبنى على الراجح
على الحقيقة وربما يريد من بيرماينيا درهنا المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر
عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر ويجيء الكلام
تمام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر وان مع قطع
النظر عن الشهرة حقيقة كما بيناه **فائدة** اعلم ان المجاهل بكلا اصطلاح ولغة اذا اراد
معرفة حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع
للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني على خلاف وضعه **الثاني** التبادر وهو علامة
الحقيقة كما ان بناءه علامة المجاز والمراد بالتبادر ان المجاهل يصطلح هذه
اذا تشييع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص
معنى خصوصا وعاموا قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى
الغير الموضوع له وعرفا ان ذلك الفهم مرجعه نفس اللفظ فظ بعرفان هذا اللفظ
موضوع عندهم لهذا المعنى ويتقل اليه انتقالا بينا فيكون التبادر معلولا للوضع واما
العلم الحاصل من الاوضاع فلا يعتبر اجون الى اعمال هذه العلامة الامر مجمة اعلام اهل
ولما كان استناد الافهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيها مرا غاما مصا لفقا
الاضمار في التحليه وعدم مرورها وخلف الفهم من ذلك الخفاء والوضوح ومن ذلك يجيء
الاختلاف في دعوى التبادر والامارية بالاصطلاح المذكور فقد يكون الافهام
عند اهل هذا الاصطلاح من مجرد القرائن المحتفة وبدعى انها ناشئة التبادر بزعم انتفاء
القرينة وبدعي خصمه التبادر في محل هكذا ولذلك اوجبوا استقراء الغالب
موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فلا تشتبه والخطأ اما لعدم استقراء الوسع

ذ الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان
الفقيه منهم في حد سر السنة الى العرف ان كان هو اهل العرف لكثرة وقوع
الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما يسحر من المنايا في ان
حجة الادلة العقلية والظنية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على
النهي عن ضده الخاص عرفا بحسب الدلالات كما هو المزعوم بدعي آخر ولا ينافي ما نحن
عليه الامر بحجة الادلة العقلية التي هي مقصوده وكان في مقدمة الواجب فلا
بد ان يرجع الى عرف اهل العرب فانهم الذين لا يفهمون شيئا الا بحجة وضع اللفظ
فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة
لا بد من بذل الجهد في معرفة ان افهام المخاطب انما هو من حجة اللفظ لا غير وبهذا
يندفع ما يتوهم ان المتبادر كما هو موجود في المجاز الحقيقي كذلك في المجاز المشهور فلا
يكون دلالة الحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو امر من الحقيقة وقد يضع ذلك ان
المجاز المشهور هو ما بلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال والفهم
ثم ان آل الامر الى حيث يفهم منه المخاطب بدون القرينة ويتبادر وذلك حتى مع قطع
النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب في صيرورة ذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا
سابقا وهذا ايضا مع وضع ان المتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بحيث
يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره
الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة
في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والمتبادر حاصل فذلك ليس من علايم الحقيقة
والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من حجة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن
وان كان القرينة هو الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من حجة القرينة وعند ما

لك

لك ساقا للاجمال لئلا يتوهم ان ثمة اجماعا بالاصطلاح فاذا راى ان اهل هذا الاصطلاح
يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من حجة الشهرة او من حجة نفس اللفظ
بنفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت
الحقيقة فظهر ذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على
لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول
واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام
في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسايل الاصولية
والفقهية وغيرها فتدبر فانه تحقيق حقيق بان يحرر مع كونه مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان
هذا لا يتصور الا في فرض مادر كما لا يخفى فلا وجه للقدح في القواعد المبنية على الغالب
نبه على ما ذكرنا بناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو
المجاز في نفس الامر فان قلت فما الفرق وما الفرض بين المجاز المشتهر
الآن فيهم من المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر عنه المعنى مع ملاحظة الشهرة
بل هذا مجرد اصطلاح ولا يترتب في الاحكام قلت الفرق واضح في ان الحقيقة في الاول
مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى عامة في الاضمار
في القرينة فضوابطه في صحة المجاز فيه غير مضر مجازيا كالصورة الاولى قلت نعم
اما اولا فلان احتياج الحقيقة مع القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي
ولا يلزم اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شهرة في
ذلك فان افهام المجوز الاسد موقوف على فقدان ما يرى شلا وهاهنا يمكن
ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكفي بانتفائها حكما بسبب القرينة
تدل على المعنى المحقق كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرازي واما ثانيا فلان اللفظ

وقد ذكر الفاضل الاول الاجماع على الاطراد والحقيقة ان جاز ان يريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يتحقق فيما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة او في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز حينئذ يحصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فتقول ان عدم جواز استعمال الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار والمناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك الشجرة واسامة الاسود ونحو ذلك فذلك لعدم انضمام الرخصة فيه لا لوجود الموانع كما ظننته عن بعضهم الا ترى انا نجيز ان نقول اسامة البلدة واسامة الوشاة واسامة المزرعة واسامة البيطار وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لمن شبهته بالبهائم وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز انما يتبع في النوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصنافه فافهم اذا تمهد المعنى الحقيقي والمجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني ان اللفظ لان صيغ للتفهم والتفهم على الوضع اللغوي غالبا ولاحلال فهم في ذلك واما اذا استعمل لمعنى او معان لم يعلم وضعه لهذا المعنى بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المشترك والتوقف لان الاستعمال اعم والمشهور الاخير وهو الحق لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى على الاول بحثه والاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني ومحكي عن المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجاز ونحن نقول بموجب الشرط لان الاعم الاغلب هو ان يكون مجازا ولو سلم فمقاومة للظن الحاصل من الوضع مع انا نشترط على ما الحق منازعة للحقيقة فمع الاطراد لا يمكن القول بمجازيته واما مع العدة فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيقوى عليه ويترتب عليه ذلك لزوم استعمال اما مادات الحقيقة والمجاز في الغير وحيث لم يتميز فالوقف ودونه خرط القتاد

المجاز

على وجهين احدهما ان يقال في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجازا بالنسبة اليه وثانيهما ان يقال في انا للفظ محكم بوضع له اولم يوضع عليه فيكون مشتركا امم لا مثلا انا نعلم ان للصلاة معنى حقيقيا في الشرع فاستعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعمل في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها اعني صلى جزما انها معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلاة الميت فصلاة الاطلاق على علاقة الحقيقة يحتمل ان المعنى الحقيقي لصلاة وهو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود اعني انها موضوعة بوضع على حدة لصلاة الميت اما ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على الوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحمله على الحقيقة ويظهر عند انضمام الافراد الحقيقة المعلوم مثلها فيما وان لم يحكم بكونها حقيقة بالوضع المستعمل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاقا في الحكم على الفقاع وعلمنا الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجراؤه على مذهب السيد على الاستعمال الاول والوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر بخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المائع من العنب حقيقة في الخمر بين ان يكون المراد من الفقاع مثل الخمر في الشرب فيكون حراما فلا يثبت جميع احكام الحقيقة حتى ينزح عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بحيث ان الخمر اسم للقدر المشترك بينها فيدخل الفقاع في المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بحيث ان الخمر كما ان موضوع للخمر خط العنب المسكر فكذا موضوع للفقاع اعني قد يتحقق مفهوم الشرب ان اعني المعنيين بكل هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع نظير ما ذكرنا ان المراد من

الاسد

المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم الوضع كالوجوب والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالاستعمال فيتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم نعلم ان موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع لم ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عندنا لا يعرف فيه الموضوع له اما لاعيانا ولا اخبارا معين وعلى هذا يترتب الثمرة ليكون سبق القول الثالث على كون المجاز مشتركا للحقيقة لا على الوجه الاول ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه نادر جدا بل نقطع عليه الثاني ان نعلم الموضوع له الحقيقي للفظ وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ولا نعلم انه هل هو غير او هو الحال انا هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثلا انا نعلم ان لفظ الصلاة موضوع بحسب اللغة لمعنى خاص واستعمل فيها ايضا مثل قولهم انا نرى الصلاة في ليلة القدر ولكن لا نعلم بها عينا فانا اطلقها الشارع على ليلة الضغث من شعبان مثلا وليلة الاحد والعشرين من رمضان مثلا فعلمنا بحكم بحيرة ذلك الاطلاق انها هي موضوع له اللفظ او بين ان الاستعمال اعم والحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التشخيص والحمل الظني في بيان الموضوع كما لو فرض الاستعمال في الواحد وقال ان ليلة القدر هي هذا وذلك مثل ان يقول افرأ في ليلة القدر هذه الليلة فلا نأمن ولو بعد والمستعمل فيه صحيح فصحيح عدم دلالة الاستعمال على شيء يلزم السيد ومن قال بمقالته القول بعدم الموضوع له لعموم المقارح وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ استعمل في معنى واحد او اكثر ونعلم ولم نعلم اخر حقيقيا معينا في نفس الامر اصلا ولكن نشك في ان المستعمل فيه اينما حقيقة ام لا ونذكر ان المعنى

في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ساذا وان المراد بالمعاني ما ذا وان الاولى اما تيم بالنظر الى الوجه الاول اذا احتمل المستعمل فيه المعلوم واما مشكلة الزمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجاز ثم فيه مسلم انما النزاع في ان له حقيقة ام لا ويؤيد ذلك لا يناسب في الظن بعيد ولغا حقيقة عرفية ولا حقيقا ظهر لك انه لا منافاة بين قولنا بوجوب الوقف لاجل الاستعمال عم الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم ان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد المعنى المشترك بينها فظاهر لعدم اشتراك المعنى هنالك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو فرد من افراد الكلي حقيقة لهذا الشك وان لم يجر اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة ام مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب شائعا في كونها حقيقة في الندب اعني لاجل الاستعمال فرادهم يقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانما الرد على السيد وممن قال بالثمرة انطقنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا الوقف لانه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر فلذلك يقولون واما التصريح في الندب بالمجاز ولا يتوقفون في ذلك فتيسر حتى لا يختلط عليك الامر ولا بأس ان نشير الى بعض المقاله ومقتضاها وقع رصاحبها له قال في غنية ولعلك اذا تعلم ان المشهور انما اقتضت نزح الجميع في الخمر الان معظم الاصحاب قد جعل في اعيانه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واجمعوا عليه واطلاق الخبر فيه كثير والاجماع على الحكم مفيد بحكمه وفيه بحث لان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز وخبر الاشتراك الذي يظهر من التأمل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بوجوه استدلوا بها على كون المسكر نجسا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعادة

الظاهر ان نظره في ذلك الى ضعف رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا بالاطلاقات الواردة عليه في الاخبار حيث جبر بعدم نجاسته نزح الجميع فقوله فان الاطلاق اعم من الحقيقة وقوله الكلي من الاشتراك كذا

والتشبيه المعتبر في اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة الشائعة منها احكام المجاز وسقدار النوع فقد ذكرنا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاحمال لعدم تعين وجه الشبه والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو ظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف بالبيت صلوة فانه ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل في اللفظ يقتضيان عدم ارادة الظلزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ الا كثر من بعض حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا لكشف علم وجود هذه المخالفات واردة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية مفوض الى احتمال ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور الخالفة للاصل الموضوع له المجردة الطارية لداعي اسباب دواع حاصلة وجيهة تقتضي هذا الاحتمال وعدم ارادة الموضوع له فلا يبعد ان يكون هذا الاحتمال بعينه معتبرا ومانعا عن الحمل على الموضوع له بل يكون مرجحا لاحد الطرفين بين ما يقتضي الاشتراك والنقل والتخصيص الاضمار والمجاز وما يقتضي المجاز والتخصيص والاضمار وان كانا متساويين في المجاز لكنهما كانا مرجحين بانضمام هذا الاحتمال اليهما فيترجح المجاز وبعبارة اخرى لو تكرر الكلام واحد منهما مرجحا على الاخر مثلا ان المجاز راجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة ولكونه ابعد لانه لا يوقف فيه على المجاز المشتهر بخلاف الاشتراك فانه راجح والمجاز من حيث هو بعيد عن الفهم اذ وضع علة القرينة هو وقوف المجاز على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز مع كون من كلام المعينين فيكون القاء القرينة اخلالا بالغرض فيكون مرجوحا بالنظر الى القاء القرينة فيصح الوضع في المعينين على القاء القرينة وفتح الوضع الاول فحينئذ فالاشتراك

والنقل

والنسخ فيقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان كان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار راجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعينه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص راجح من الاشتراك لما مر غير ان المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز راجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تبديل الوضع والمجاز مفتقر الى قرينة صارفة وهي ميسرة والاول اشهر والمجاز فوائده اكثر من النقل وعليه من ذلك ترجح الاضمار عليهما والتخصيص راجح من النقل لا راجح من المجاز وهو راجح من النقل والتخصيص راجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تقرن قرينة تجعلها على الحقيقة وهو خير من اراده والتخصيص اراجح من الاضمار لكونه راجح من المجاز المساوي للاضمار الراجح غيره لذلك من الوجوه التي قررناها وفي كثير منها نظر ذكرناها مع ما يرد عليها والبحث في تحقيقها وتحصيلها الاصعب هذا المختصر وحاصل ما عرض على المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون هذه صاحبة الحالة الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه عليها وهو كما ترى وايضا فائدة ذلك مجهولة بالنسبة الى المتكلم ما هو اخبر وافضل واطلع على فائدة الافراد حالا فحالا الضرورة وحال الضنا بالنسبة الى غيرها والظن الحاصل في الشرع بالاعم الاغلب فيما نحن فيه ان غالب المتكلمين في اغلب كلامهم يتبعون ذلك ان قبل الحكماء وما يجدي الا سوسي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيبنى ان الحكم لا يقتضي ذكر الاتم الاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص فاذا كان المراد اظهار البلاغة فالمجاز ونحوه فيه مما لم يرد خلل يقتضيه بموافقة المقام والخلو عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتجل المحسنات اللفظية والمعنوية ولكن يقتضي المقام من مخالفة وما هذا شانه من كلامهم ليس من مزيد

منهم يعتبر فيه ذلك

على ما علم ارادة حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيها او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك انبغى الحمل على اللغوي والعرفي ان وجد احدهما فيه لسلامة الحمل النقل فاذا وجد واحد منها واعتضد واحد منها فيترجح في محل الحقيقة باستعمال الاكثر او الظهور او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى لغويا هو عرفي المشترك فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرفي العام لافادته الاستقراء فلذلك وقبل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية فغير خلاف في المشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وهو ان محل النزاع هو ان كثرة الاستعمال المتداولة على لسان الشارع المشتهرة عنه بحيث يشرع شرعا فيها كان عاميا ساد رفقا في المعاني الجديدة التي اخترعها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة فانها كانت في الخضوع والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فعلى ذلك وضع الشارع اياها فاذا هذه المقامات فنقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الان استغنى عن القرينة فصار حقيقة اولم يصل الوضع الثاني في كلامه بالحد الذي وجد وكان استعماله فيها بالقرينة وعلى هذا النزاع اذا وجد قرينة في كلامه على القرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي تحدد وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال وكلام المصنف حجج واهية وفي ادلة الثاني اصالة عدم النقل وفي ادلة المثبتين الاستقراء فيحمل الحكم على الاستقراء وقد سيد له بالبادر اذا سمعنا هذه الالفاظ من كلام الشارع يتبادر منها تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال غير الغاير بحيث

وخلو في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فمنع حجية هذا الظن والمختار ان المجاز في نفس الامر اغلب غير ورين المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكان التخصيص اغلب فيراد المجاز في العام لاعلم واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل ندر بعضها معلوم فحمل هذا بعيد في الظاهر على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص على غيره مراد قام المجاز وغيره بما لان الظن الحاصل في الشرع بالاعم الاغلب ما هية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع لهذه الامور المخالفة لذلة الطارية عليه انما هو لما ذكرنا والذي في المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعتادة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك للفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم نقله وعدم الاضمار وغير ذلك ولو تنقح علم من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا الى ما في الرجوع الى اصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع شائع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت تدرك ذلك الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد جاير مجهول الاسلام فروى الحسن بن عمار في الموثق عن الصيد الصالح عليه انه قال لا باس بالصلوة في فراء الحمال توضع فيها فرو لا تدري ذكي هو او غير ذكي فان كان في يديه غير اهل الاسلام فذلك اكثر ما يكون فيها وهي ذكية اذا كان في السوق يباع فلا باس ويدل على ذلك الغرض فيما نحن فيه كالفقرة الاخيرة في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل

لا يحتاج الى البيان اذ اللفظ المعبر في التبادر هو بنفسه والمعنى اللفظ عند العارف بذلك اللفظ فاذا سمع العوام لفظ الصلوة من اللغوي يتبادر الى ذهنه مادل على معنى في نفسه مقترنا باحد الاركان المتلازمين منه كونه حقيقة فهم عند اللغوي ايضا وربما ازداد بعضهم مصادرة في قوله ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لاجل الفاظ المشروعة هذا المعنى ثم اخرج قوله ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع ممنوع بمنع وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم ممنوع وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فنحن نقول بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك فلم صار حقايق في صدر الاسلام بل ربما في انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زماننا الصادقين او من بعدهما مما لا ينبغي التامل فيه كما سرح به جماعة المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسبب والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة في كلامهم ومن بعدهم انما يحتاج الى تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري والتفتيش لا التقليد ثم ان ما ذكرنا من التوجيه لو كفى تصويرا وتماما لحقيقة فلا اول لسلسلة غاية البعد بالطرق العوالي الشاذ وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاستشهاد في هذه المعاني ان اشتهر عن الشرعية فان علم انه كان بعد فمجمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبل توجه يمكن ارادة المعاني الجديدة واخفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فمجمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرناه اولا ومع التتبع لا يحتاج الامر واقعها ثم اعلم انه قد ينسب الى من ينكر ثبوت الحقيقة الشرعية

القول

القول بان لم نستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالاركان شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بزوائد هكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورده بانه يلزم ان لا يكون المعلل مصليا اذا لم يكن داعيا فيها وكما لا اخبر ولم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل في التركيب في المهيات المخترعة عند الشارع ونظيره الثمرة فيما اذا حلف اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط وعدم بيان ذلك انه لا حلف للاديب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لابد ان يتلقى من الشارع واما بوضوح الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فهو رجع فيها الى العرف واهل اللغة واهل الشريعة كالبيع والاجارة ونحوهما وكذا كل لفظ استعمله في كلام الشارع افاد فائدة حكم ولا فائدة بيان وتعيين العبادات كالغسل فيفهم الفاسل والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فما حققنا يوجد محققة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا الثالث فرجع فيها اما الى اللغة والعرف كالمعاملات لانا نقول بكونها مفهومة الى غاية الامكان بقدر ما يثبت عنده من الشارع فان ثبت عنده من الشارع ان تلك الماهيات المخترعة من جانب الشارع واحد لفظها فيصير العبادات من بدايتها مركبة في اجزاء بنتفي باتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال اليقيني العلم بجميع اجزائه وشرائطه واما شك في كون شيء جزءا او شرطا فلا يمكن القول بان الاصل عدم الدخيلة للزوم العلم بالاتيان بالماهية المجملة ولا يكون في ذلك عدم العلم عدم الاتيان واما على القول بعدم تلقي الشارع بل هو الفاظ اللغوي ولا ناصل فيه والباقي امور خارجية ممكن تفي ما شك في ثبوت الشرائط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما اجزاء

اما لا يخفى ان الماهية المخترعة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع مشكوك بالصحة لانه يحتمل ان لا يكون به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف فلهم قولان احدهما ان قول الشارع اذا وضع الشارع لهذه المركبات واستعمل فيها مناسبة فهو يوجد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحقيقة المذكورة وهذا القدر مشترك الارادة ولكثرة ما كان الجهة عبارة عن الاجزاء باجمعها مع دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ باذاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه باذاء المهية مع ملاحظة اجتماعها الشرائط المعتبرة اختلفوا ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماعها الشرائط او الماهية المطلقة فراد من يقول انها اسام للصحيح منها انها اسام للمهية بجميع الشرائط المعتبرة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المأ من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي والمقابلة الصحة الزائدة على هذه الخيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة بكونها جامعة للشرائط الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغيرها لان انها اسم للاركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط نعم يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء للماهية على القول بكونها اسام للصحيحة الجامعة للشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له فانه الا مر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع شرائط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المخصوصة مع قطع النظر عن الشرائط يحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة ويجرد الاتيان بها وعلى شرائطها ومعاني ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في

تعقل الشرط المعلوم الشرطية لا الشك فان لهذا الشرط شرط يتوقف صحته عليه لم لا والثاني
الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء
فان النقض بالاجزاء المركب فلا يوجب سلب اسم المركب عنه رفعا كما ذكرنا في الاسامي
المقول المقطوع الاذان والاصبع والصلاة انما كانت في الاصل موضوعة للماهية الثابتة
الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بفوت بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسامي
للاعم او الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها لما يضاد هذا النقض الذي لا يوجب خروجها
عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مأمورا بها ومطلوبا الا ان مجرد
صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبة له ويظهر الثمرة فيما لو نذر
احد ان يصلي شيئا بمن رأى يصلي ثم رأى يصلي ونقص منها ثنية في احدى السجدتين
مثلا او ترك السورة في احد الركعتين فيجب بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة
مطلوبة للشارع وما مورا بها فكونها مصداقا للاسم مغير وكونها ما مورا بها ومطلوبا
بعد سلب الاشتمال يحتاج الى ذلك بعد الاشتمال فصدق في الاسم كونها صحيحة
ويتفاوت الاحكام بالسنة الى الامر بها وتظهر الثمرة في لو ورد بها اثبات الصلوة والصحة
حيث يجب صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شئ للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى
القول بكونها اسما للاعم يتم المطلوب وعلى القول بكونها اسما للصحيحة الثانية للماهية الثابتة
الجامعة للشرائط فلا يتم معلومية تمامية الاجزاء وجامعية الشرائط للصحة من الجهتين
الموقف ما ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي
للاعم المعينين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده
وصحة السلب عما علم فساده اتفاقا فتأمل وبالجملة الثمرة المشتركة منها ولزوم الحمل على القول بكونها
اسامي للصحيحة لزوم القول بالمقدمة الموصلة مثلا مطلوبة والظهر المأمور بها فرشئ

والطاهر شئ آخر والحائض شئ والناسي شئ آخر وكذلك الشاك والمتوهم والصحيح والمريض
والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك مما لا يحصى فرجع بأيات مسألة النسيان
والشك في جزئيات مسائلهم وهكذا الى غير ذلك فما علما القول بكونها اسامي
للاعم فلا يلزم شئ من ذلك لان هذا احكام مختلفة مترتبة على ماهية واحدة مع ان
الصلوة شئ والوضوء والغسل والوقت والقبلة وغيرها اشياء آخر وكذلك
اضافة الصلوة بالتلبس بها فالظاهر ان لكل شئ منها اسم آخر فلا دخل لاشتراط شئ
شئ وذا عتباره في تسمية به وما نحن بصدد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان
الصلوة هو ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا وذلك لا يمكن زيادة الركوع
مثلا عمدا الا عصيانا ولا يتأتى كونه منهيا عنه ومع ذلك يعيد كونه عالما بحرمانه
صورة الركوع لا الركوع الحقيقي اذ لم يتحقق ان من انحنى في الصلوة عمدا ان الركوع
لا الركوع لا يحقق شئ من الارض سيما مع وضع اليدين على الركبة بحيث يحيل الناظر انه قد
ركع فلا يوجب مبطلا ان الصلوة هو جلوس زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف
المتشرعة حقيقة وهل يحقق الاعم كون الركوع اسما للاعم من الصحيح واحتجوا بالثاني
وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الاركان مثل الصلوة الاطلاق الاستعمال
في الحقيقة لان المجاز خلاف الحقيقي وفيه لا بين منع وعلم الاتفاق على ذلك انما عفو عن صحة الاداء
لان الامر لا يتعلق بالفاسدة هذا فاسد لعدم اقتضاء هذا النزاع والاوامر لاصرة بغير
لاداء الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور فحق جاء المنع
فيما ورد عموم في حضور هذا التركيب كالا يخفى على من لاحظ الظاهر كقولهم لا علم الا بنية
لا نكاح الا بولي لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك والفقد المسلم في امثاله
انما هو في مثل الاجزاء في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الماهية موجودة

في اغلب الجملة بحيث ما ظهر لنا المراد فيها الا في صفة من صفاتها ولا يمكن دعوى اصل الحقيقة
فيها وفيما نحن فيه كون هذه الجملة مثل ما اقيم في خصوص الصلوة والصوم ونحوها مما
يفيد فيه هذا الاحتمال بتخفيف هو كونها اسامي للصحيح بحيث يمكن عرفا نفي الذات
بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فضلا عن فوات
هذه الهيئة عما هو ظاهر في العرف ولذلك نداول العلماء هذا الداول في مباحث الجماد
المبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات لاحد تقدير هذا القول الضعيف وذلك
لبعد ان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل فيها خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ
اسامي للصحيحة يساوق فرض الحمل هذه العبارة على نفي مقتضى الحقيقة الفقهية الوهو
الموضوع له لكل لا فنا قوا بان حملها على نفي الذات مع تمكن في نفي حمل هذه العبارة
على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة
اسما للصحيحة والا فعلى تسليم قرينية ما شاكلها مثل قولهم لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد ونحوه اذا ورد انما شأن كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة الفقهية
نذلك يوجب لدورا لان يكون مراد المستدل ان اسامي الحقيقة بمقتضى ذلك
عن مقتضاها وغيرها بالدليل وبقي الباقي فيها فتوكل ان مثل قولهم لا صلوة الا بطهور
ما كان الفضل المنفي عبادة خارج من سياق النفي او بقرينة مستفاد الاصل الاذ
ان ذلك خلاف الاضافة ان هذه جيء الباقي بل الاكثرة سواء في مرتبة
بناء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء المجوزة لان المجاز اثبات نفي الاحكام بانتفاء
الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة عن العبادات والاضافات لان كون
هذه مسماة قبيحا في الباقي فوق الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو محل ذلك
اذ لما اراد المستدل بقوله لا صلوة الا بطهور ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي

العلة فتفهم هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة
في الموضوع له فانا نستعمله في المعنى باسقاط تلك الوحدة وهو جزء الموضوع فيتعدد ما فيه
مما ذكرنا لكن قد يعارضه ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في
مثل العين بالسبع المذكورة حقيقة وهو اجنبي بالكلية عما ورد الاستشكال لاجله
واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت من العلة المذكورة لانهما حقيقتان في فردين
او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ والاشياء كل دليل الزوم الاشتراك
وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم
ثبوت الحصر في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى مجاز
علامة الدال على العلامة والمحقق بعدها فان الالف الموضوع للاثنين
والواو والنون ونحوهما الدال على فرد من افرادها او اكثر في الاستعمال الاخر لا يكون ارادة كل واحد
منهما بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء نادرا بل ان يراد منهما
المسمى بالعين ليكون كالمشترك المفرد فيما ذكرنا من الالف المذكور والمسمى بالعين
ليكون كالمشترك ايضا وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المشائخ فيه ويكون من
قبيل عموم الاشتراك المدلول عليها بالادلة الدالة على حجر الاشارة الى الاشتراك
والعلامة بطل الاثنينية الخاصتين في العدد الخاص عنى بها اثنين من ماهية او افراد
منها فيكون التثنية والجمع مستعملا بوضع علمية فيمكن حمل المذكور في هذا اللفظ
ايضا على ان نجعل اللفظ الموضوع لافادة الفرد من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين

في الاسم لانكونها فردين فصاعدا من ماهية معينة وعلامة
المشاهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل
تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة تعتد
تجويزا ارادة الفرد من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ
حقيقة ومجازا يحصل بدليل المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادته من المشترك صح الحمل
على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع
غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه
فتدبر معي انا المجاز الاول اقرب واشيع فعلى هذا يكون الدال بوجه المجاز
الصغير فح تظهر الثمرة الحاصلة بين القرائن بين قولنا الغلبة والاشاعة في الواجب
التخييري لان مورد الحكم هنا الفرد من محل تعدد المقدر بين لا العطيفة كما لا يخفى على المتامل
فتدبر ولا يخفى عليك ان مذهب الذي ذكرناه في عائدة التثنية والجمع من كونه من باب
الاستعارة واما في النفي فيحمل الكلام فيه تارة على انه حقيقة في نفي جميع افراد ما هيته
واخرى المجموع فيما يكون ارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن
المتنازع فيه ويجري الكلام الذي ذكرته في التثنية والجمع باعتبار الاستعارة ثم ان
سيوفي جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة فرط في القول حتى قال انه في الجمع
عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل
على ذلك بقوله تعالى والله وملئكته يصلون على النبي وانا لله لمجيد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان
الصلوة من الله الرحمة ومن الملئكة الاستغفار ومن الناس ووضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم على نحو آخر يجب عن ذلك كون المشترك موضوعا لاحد معنييه او لمعنى ثبوت حقيقة الشرعية فالمراد

والجمع فيه تامل اما اولا بما ذكرنا من الاستعارة غير محل الجواز النفي فيفيد
العموم فيفيد خلاف الاثبات ومما ذكرنا المثبت عن وجوبه عن النفي في الفرق
اما ضيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لانها في المشترك كما ثبت في الاسم كما حققنا الان
يرد الايراد بما اثبتوا به ما اجتمع المانع معه بانه لو جاز استعمال في المعنيين لكان
ذلك مطردا في الحقيقة اذا المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض ان يكون
لتثنية معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادتها معا مسلزم لعدم ارادة
هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفرد مستعمل في المعاني الثلاثة واجيب
بان المراد بعدم ارادة المعاني مع بقائه كلها واحد منها منفردا بل المدلول المجموع
قطع النظر عن الافراد فيرجع النزاع الى ان ذلك هل يستعمل الالفاظ المعنيين وهذا مما
لا يقضي والادلة في الاسد لالا على المنع مما ذكرنا فافهم

اختلفوا جواز استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو فيجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى ان يكون كل واحد منها
معلولا للكل ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله
حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والافرق في المنع مطلقا معروف في مقدمات المسئلة السابقة
ان وضع الصيغ والمجاز ات وحدانية نظرا الى الوضع الشخصي النوعي فمع القرينة الصارفة عن
ما وضعت له ارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا ولا يخفى ان المجاز
المجازية الاخيرة تتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد استدل على ذلك ان
المجاز يستلزم القرينة المانعة للمعنى الحقيقي ويستلزم معا ندا الشيء معاندة وساط هذا الا
عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناطه ما ذكرنا عدم الوضع للواضع وقد
الرابعة الاستدلال بانه لو جاز لجاز ان يكون المجاز يستلزم القرينة مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي ثم فلا يخفى ان يرد في قوله ايتا سدا

لكن التجرد هو المعنى المذكور في غاية الضعف او جعل ذلك ان باب عموم الاشتراك
وتسلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاحناء باحناء الشفتين
والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع الكلي والكوني على هذا المذكور الايجمع
الناس مع ثبوت الخضوع الكلي يعد في الكل الثاني فان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا اكثر
لا يتم على ما اختاره والثاني ان نمنع على فرض تسليم كون ذلك حقيقة انه لا يتم الاستدلال
بما على المطلوب هنا فان ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن انما هي على ارادة الجميع
منها بوجوده واما على سائر المذاهب فيظهر بملاحظة ما ذكرناه صحة
ما ذكرناه من جواز الاستعمال حقيقة على ما ان الموضوع له كل واحد من المعاني في حال الانفراد
او مجازا في المفرد على ما ثبت وصحة ان جوزنا في المفرد مجازا او في التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز
في المفرد فبان المانع منتف بضعف ما تمسك به المانع فما يجيء واما على كونه مجازا في
التثنية والجمع فبان الواحدة منه عند الاطلاق فيكون الواحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيما
عدا الواحدة فانما استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية
والجمع فبان ما ذكر في المفرد ولا يشترط فيها الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في
اللفظ كما لا يخفى زيد وزيد ون وقد يقال المانع لم يحصل فيما تمسك به المانع بل المانع
هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال الانفراد فالاذن
كما حققنا سابقا واما مجازية فتتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا
وان كان دليلا ما على ذلك من العلاقة وهو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام
كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فضعيف لما مبادرة منها هو الاتفاق في المعنى كما
يشهد به تبادر عدم رخصة المنع بالمفرد ووجود التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان
في التقدير بجهتين عند من يعتبر الجهات في المفرد والمتبادر من المفرد خلافه والجواب عن التثنية

الخلاف فالاول المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من
الشيعة والمعتزلة وهنا اقوال اخر متشعبة والظاهر انها محدثة من الجاه كلوا حد والحق
في مقام الفرق بين تحقيق اسامه فنقول ان كان المبدء من الصفات التي لا تكاد تنفك
عن الذات ولو بحسب الغالب كالعلم والقدرة والحياة والموت والبقاء والفناء
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما اخذ المبدء حدوثيا او ثبوتيا
فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على
المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء
في الاول دون الثاني وعلى اي تقدير ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني
دون الاول والا فربما يكون مجازا ومنه لذا يوجه الاول بتاويله بالفعل المبدء
وهو علامة المجاز والثاني لا يمكن حقيقته لحال التلبس فاذا كان حقيقة فيما
انقضى عنه اتفق للزوم الاشتراك والمجاز فهم منه كما مر وما قيل ان المشتق انما يستعمل
في المعنى الاخير من الثلثة المنقدة وهو اعم من الحالي والاستقبالي العام والخاص
حقيقة اذا لم يكن دائما فاعم حيث الخصوصية فلا يجدي نفعا اشتراط انقضاء مناف
لحال الكرم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك
المعنى العام اتفق للزوم الاشتراك وما يادي ببلادة قائله والمستدلين بكونه حقيقة
فيما انقضى عنه المبدء فيستدلون باستعمال القائلة انهم فيستعملون في الماضي والحال و
الاستقبال لا بهذا ون بالخط الاعم جزما الثالثة اذ اكل دجم ابيض ثم صار
اسود فيصدق صدق موجبة لا بيض جزما اذ اللزم اجتماع الضدين في طرفي
الخط الابيض حين انعدام موضوعه اطلق على غيرها وضعا ويرد عليه انا نمنع تسليم
لو لم يكن مرادا بالاصالة بقاء المبدء هو المخبر العام والا لما صدق اجتماع
الضدين الرابعا نا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن

يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدور النسبة الحكمية ولا يذهب علينا ان هذا الزمان
ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلن ندعي دلالة على زمان كيف وقد
اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا غير انهم يشيدون
حد الفعل بانه يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل ونحوه مما فيه معناه ولا
مناقاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل يفيد الحال والاستقبال بعد عمل
الضرب ونحوه المانع لا يعارض ان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما
هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو القرينة فيكون عاما وقد يوجه
بان هذا مقتضى الوضع الثاني الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الضد فمقتضى الوضع
الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى في الوضع الثاني هو المتبادر من حيثيته
انما هو الحال فقط فان ذلك لا ينفي دخول الزمان الموجود كما ذكرنا بل المتبادر وهو
التلبس الحاصل ان يتحقق المبدء شرعا في محل الاطلاق في الجملة المنسبة كالجواد مثلا يصدق
فيما يفي للعطاء ولو لم يتحقق منه عطاء بالفعل ويراد منه ان هذه النسبة اعم من الخبرية
الصحيحة او اللازمة للنسبة الفعلية فان قولنا رايت ماء صافيا يتحقق النسبة
الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعبر الا
بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه فان قولنا الماء صافي حقيقة وان
صار في زمان الكلام كدرا وقد تكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك
سا شرب ماء صافيا وطن الحال في قولك مذ كفى للاشتراك بعيدا وظرا وسا شرب
تمرا في حقيقة وان كان للاستقبال بقرينة لم يقصر حين الكلام خبر بعد القائلين بكون حقيقة
ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستعمال
بالاتفاق ويبقى الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بيناسابقا وقد استدل

بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان لفظ المشتق من حصل المشتق منه او خرج من القوة
الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه ما بيناني الاستدلال الاول لان مناقاة ارادة
الخصوصية لا المعنى العام مع مدخرية خبر على بناء المبدء فيما لم يكن المبدء من المعاني
السيالة اذ اضافة عدم فيما لا يقتضي شيئا فيما هو قبل حصول اجزائه غير محقق وبعد
معدوم واما في اعتبار الفرض ذلك فلا ريب ان العرف يحكم على متكلم وهو مشتغل
ولو بعرف متكلم لا يفرض السكوت القابل عتبار الفصل وان بدا بعتبار ترتب
الماضي فيه في بعض الاحيان وبعبر عن استمرار البقاء في الحديث مرارا دون التوقف ان
لو كان شرطا معلم للزم الطلاق الحوامل على النائم بجاز الا نقدر فيه في حال النوم
واجيب عن ذلك بان ما حصل للمتكلم في هو حاصل في الجزء الحال من النوم
وان لم يكن حاصلا في المدة بتمامها من حضور الاشراط بما طرء على الجزء المتقدم وجودي
اذ لو لم يكن كذلك فالنائم على النظر في ذلك حاضر لجلسة الخلوة باعتبار النوم السابق
والجلسة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وانه يلزم ان يكون اكثار الصلاة حقيقة
حقيقة وهو بعيد عن الناظر بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة ولكن المنع في الجميع
لغة ممنوع اذ لم يتحقق استمرار البقاء في المحكوم به وفي المحكوم عليه هو ان الشرط
في المحكوم عليه انما يلزم عدم جواز الاستدلال قبل قولهم انوا بينه والزاني فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا وقولهم للمسنة الزاني والسارق حال
الاطلاق قبل المجيء استدلالا جدليا لانا نمنع وجود هذا الاستعمال لانا نمنع صدق لو نحو هذه
الآيات ظاهرها ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة
فلو لم يلزم من ذلك ان قولنا الخالق يقتضي ان يكون حقيقة في المستقبل انا نقول
بوجوبه بان مرادنا من الحكم عليه حقيقة فيما نلبس بالمبدء في الجملة بعنى المعنى العام الذي

اوما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فالمضبوط اما الاقلال من هذا الكلام في
حلال المراد بما لا دخل في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وتعرف
خلافه وما ثانيا فالاول والمشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية بالاتفاق فان
كان محكوما عليه فلو حملناه حقيقة في المدة المتراخية ايضا للزم الاشتراك او المجاز
اولا منه وكونه محكوما عليه قرينة للجاز مع ان الاستدلال انما يتم بلبس بعد
حين الاطلاق او لو بوجه ما هو قبيل الاستدلال بالخطاب الشفاهية فان من
نزل الخطاب انما نزل لاثبات الاصل التكليف وانما حضور بعض المخاطبين انما يثبت بدليل خاص
كالاجماع وغيره ولو سلم فيحمل على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان
اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اما قبله فالمراد انما تلبس بالزنا والسرقة بخلاف
حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر بوجوب الحكم بعد حال الا
وان طال المدة لان اجراء الحكم انما يصح باستصحاب وغيره من الادلة فينبغي ان
يعلم ان صدق المشتق انما يتحقق ضد يكون المبدء حالا كما اضاف المضروب قد
يكون ملكه وقد يعبر عنه بالكون ومنه قوله تعالى فمثله كمثل الحمار والحمار والبناء وغيرهما
وقد يكون لفظ صيغة الحال والملكة والحرفة كالقادر والكاتب المعلم والتاجر وعلم
التلبس بقسميه انما يحصل بالقرائن المفيدة لذلك بحسب المقامات ومرجع الجميع الى
وفي الصاغة الاعراض الطويلة بدون فصل الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع
ولو كان بعد يوم او يومين بل شهر او شهرين فهم حكم ارادة العود وغير مضر وصدق
عطار بيع ومن اعراض وبضد العود في العرف بين المتلبس بالمبدء فيما لو طرء
الضد الوجود كالصائد الذي قال الفقهاء انه ما دام في الاحرام فالتلبس فيما انه ضد الصيد
في العرف فما دام المصاد والسيالة يمكن الاستقبال بخبر من اجزائه واما في غيرها كما

المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والنكرة مثلا من صفات الطبيعة قيدوها بقيد وحدة صفة لان دلالة اللفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص وماهية الماهية مغايرة لها فلا يفيد ان يدل عليها بحكم العرف والشاهد ويجوز ان لا يجامع الالزام كالامر والاصل عدم ارادة شيء آخر يجامعها فيفيد وان المادة لو دلت على الفرد لدل عليه في ضمن الجمع ومقابلة القائلين بالتكرار للامر بالجمع جامع الطلب بلا شرط اللفظ ومع الفاء والا لان في الجملة كما هو مدلول اللغوي فيقتضي استغراق الاوقات ولكان يجوز الفصل بالفاء خلافا لبعضهم والتوالي جامع كما في قولك تكرر الماء فتوضأ بزيد ولم يكن الدال على التكرار ما تكرر من الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بأنه من دليل خارج كما نحن فيه كيف التكرار للمرة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك والامر دوام الفعل المأمور به فيستلزم الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما يجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الضد ثانيا الان الضد يزيل الشاغل كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين عن محل فلا يتم الاطلاق ومنع الاطلاق لا يحتاج الى الدليل الذي لا يحتاج الى الدليل هو الامر الدوام وانما هو تابع للامر ان دائما فدائم وان فورا ففور وقت وان اريد بالفور لغة العام يحتاج الترادف فيسقط الاستدلال الاول ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لامر السيد بدخول الدار فدخلها مرة مردود بان ذلك لعلم المرة بالطبيعة كما

ذكرنا الان الامر بالطبيعة المرة واعلم ان ما ذكر نا من حصول الثمرة وعدمها فيما يأتي انما هو على القول بالمرة والطبيعة اما هو على الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجدت افرادا متعددة في آن واحد مثلا ان يقول الامر للمأمور بالعتق لعبيده المتعددة ائتم احرار فوجد منهم فعتق على القول بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيجيء ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة ان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيخرج المطلوب بالفرد الواحد الشيوعي ويكون غير حاصل فان الفرد المراد هو الفرد الواحد لا غير فكونه في الزمان الواحد ان لم ينافي جوازه فلا يحصل الامتثال اما واما على القول الاول لا يتوقف فلا اثم ويخرج الفرد الشيوعي الخ هذا وقد ذكر ان الاولى بالنظر الى هذا القول ان يحصل الاثم في الكلام في قوله يخرج الخ ويمكن ان يحصل الاثم ثم يقال ان ما ذكره صاحب العالم من ان الفرد الشيوعي انما يخرج اذا لم يقصد الامتثال فاذا قصد خرج ولو ضمن المرة الاولى فغير ظاهر والا لخرج فعل المرة الاولى ايضا اذا قصد الامتثال فتدبر الا ان يقال ان الامر بالطبيعة يقتضي الاتيان بها في ضمن اول فرد يوجد منها فاذا اتى بها في ضمن فرد آخر كان ذلك اتيانا بما ليس مأمورا به فلا يكون ممتثلا بخلاف ما لو اتى بها في ضمن اول فرد فانه اتى بما هو مأمور به فيكون ممتثلا وهذا لا يخلو عن تأمل فتأمل

قوله والا لخرج فعل المرة الاولى عن الامتثال قد حصل بالاتيان في ضمن ما وقع الامتثال

قوله ويمكن ان يجاب لجواز ان يكون الواجب هو الواحد والآتي بغيره يكون آتيا بغير الواجب فيعاقب عليه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات من حيث ان المكلف به معينا لا يمكن الا بعد الاتيان بالآيات فيكون الاتيان واجبا مطلقا في ضمن اول فرد فيخرج الثاني عن الوجوب فيه ان هذا انما يتم اذا لم يكن الاتيان بالمرة الاولى مسقطا للواجب عن ذمة المكلف والا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بغير ضمن ما وقع منه الاتيان بالواجب عن ذمته وحينئذ فلا يتم ما ذكره من ان الواجب هو الفرد المبهم و

ان هذا وان كان يرفع تكليف العلم الا انا نقول الالتزام بوجوب الفور العقلي لتحصيل براءة الذمة
وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة او جوازا لتاخير شروطه غير انه لا يمكن تلك
المعرفة فيتحصل الاستدلال بالمبادرة فيجب الفور ويرد ان جواز التاخير لبعض شروطه
معرفة المكلف باجزاء زمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اجزاء زمنة الامكان
والموقوف على معرفة اجزاء زمنة الامكان انما هو الحكم بجواز التاخير لا نفس الجواز
فان الجواز نفس الامر الذي يتوقف على العلم بالجواز ولم يكتف فيه عدم العلم بالمنع على
ما حقق في اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير حال كلام المجيب كقولنا يجب عدم تاخير
الفعل عن اخر زمنة الامكان ويكون مقابل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر دوهلة ثانيا فكذا وهكذا
ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيجب اثما فالمراد من ذلك في دوله اخر وجوب الواجب
الوجوب وتوهم كون البدار مفيدة للواجب عن عدم تاخير الفعل عن اخر زمنة
الامكان مدفوع بمنع التوقف انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن اخر
زمنة الامكان فيه اول زمان التكليف بذلك وجوبه وما بقي من زمان يحتمل
البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا فيستلزم الفور لامكان ان لا يفعل
جاء الوقت الجزء الثاني من الوقت فصاعدا من غير فعل اتم التالي فهو مثل سابقه
الواجب الموسع او المخير ما مر انه قد يكون غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالبراءة
بما وجوبه فورا بحيث اذا اخر الحد ليلا يعم ذلك بطل الفور بوجوب الاحتياط مع احتمال
وجوبه الفوري واما بامتثال طرفي التخيير او في تخير حصول الامر وهو هم وكيف كان فلا يمنع
الدليل مع قيام الاحتمال بدا على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب الفور بالمعنى
واستدل ايضا بالاستقراء فان مقتضى السبب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو قاعد والانشائية

كانت

كانت طالبة لوجود حقيقة فعل الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب ظنا بعضهم قياسا
وردوه بان القياس غير جائز سيما مع الفارق فان الاصل لا يمكن توجيهه الحال
لاستحالة طلب الحاصل بل الاستقبال وهو ما الامر فيه الحال المعبر عنه بالفور وانما
يفيد فلا سبيل الا ان الاصل يفيد ورود تعلم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في
الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان المتفهم لا يمكن في ان الآن
وكذا الفور فيجاب ان ذلك لمنع لم نقل ان مدلول الحال والمستقبل فيها ان الفرق
واضح بين هو حر وهو يعطي الفور وبين الاستفهام والعقد والمشترك لا يثبت المطلوب الا
ان يراد المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا
لحصولها او في الاول المتصل بها فلم يمكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق
ان المطلوب المستدل ان كان ارجحية الفور بالاستقراء او النسب الخبرية والانشائية الغالبة
عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر لا يجدي لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية
في الامر بمعنى الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان
ان مفاد تلك الجملة ومدلولها حاصلة في الحال كقيامه زيد وعلم عمرو وطلاق هند
وحرية بلال فهو ممنوع سلمنا ان مفهوم شبل كان زيد قائما وعمرو سوف يجلس وسوف تطلق
الشوجة حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال المتلبس بما يأتي وقد عرفت
ان المتحقق حالة لا يمكن الوقوف على شيء من هذه الاستقراء في اثبات الفور وهنا طريق
اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ما افاده ذكرها ان الامر للحال او عرفهم من اقتران وعد الفعل
باحد الازمنة هو الحد في حان شئت حالا فالحال فافعله او حالا مقترنا باحد الازمنة واما نجزم
الفهم المتكلم فكما واقعة حالا المتكلم فعلم هذا انا نضم اليه ان الاصالة عدم الفصل
فيثبت كون الحال للفعة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام الفاضل مع ازيد تقريب انقاما

على ذلك يضعف خلاف علماء الاصول لما بيان فاعلم ان مقتضى الاصل الاولي امكان
حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ما خوذ من المصادر ولا فرق بينها في ذلك
بين الحال والاستقبال وقد استدلوا بايات فقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
واستبقوا الخيرات الاية تقريبا ان الامر بالمغفرة بسبب الاتيان بالمسارعة المامور بها
الله سبحانه وفضل الماموربه يجب ان يكون بعض الاسباب سبب الاتيان الواجب كالوضوء
للصلوات الخمس والحج وغيرها بناء على القول بالاحباط كما هو الحق وقد ثبت في الباقي
بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهي فورية اتفاقا ولزوم
الاستدلال لو لم يتم عدم القول بالفصل انما يفيد في غير فورية وكذا لا يرد
على دلالة هذا الماموربه بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم
جميع الاوامر وما مايوهم ورد ما بعض المحققين ان الحج ماموربه وكونه سببا للمغفرة فلا يدل
حمل الامر على الاستحباب لجواز ان العام مخصص بالحج فيفيد التخصيص الشهرة بين
من غيرهما ان الحالات وكذا الكلام في قوله تعالى استبقوا الخيرات وقد يجاب عن الاول
بالحمل على الاستحباب لما ثبت في المعلية الطاعة وحملت على الوجوب بعدم القول بالفصل بين
المسارعة والاستباق وعن الاخير بالمنع بل الحكم بوجوب الفور اثبات للمضيق وذلك
المضيق عرفي بين مسارعة واستباق فان الماموربه مجموع وهو ظاهر اذ ما سلم فيه لا يتاتى
انه مسارع وغيره منه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملازمة الوسعة في زمان التاخير
لكن يمكن تخصيصها بملازمة الوسعة في زمانها مع الفعل في الثاني في صورة التاخير
فالفور ثابت في بعض افراد المسارعة بايتاء في اول زمانها والبعض كالباقي من حجة العام
الاول من الاستطاعة انما مسارع في حج وكان من عجل في اداء دينه حين الفدرة
ومطالبة الدائن وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكون في صدق

المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع بعض الاستدلال
على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا نسلم ان الايتين ونسلم ظهور هما في الوجوب مع سلامة
هذه المذكورات ظهور ما ذكرنا من المبادرة في الاوامر المطلقة
ظهور ولا دليل على هذا الا دعى منه فهل الآيتان على الاستحباب اظهر ولا ظهور في
اية المسارعة فان الامر بالمسارعة الى السبب لغفرة كما هو صاحب الاستدلال لا يفيد
الا وجوب المسارعة الى السبب الحيلة فانا نفعله الاستباق كما يفيد من غير فرق ان احد الاستباق
فيه القوية التي فورية تجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم الفعل كما لا
يخفى واجيب السيادة بالاستقبال ان الاصل في الحقيقة ويحمل الاستفهام والتحقيق
الامع الاحتاج في اللفظ وفيه ان الاستقبال اعم من الحقيقة ومتباد والماهية لا تشترط
في فيها وان الاستفهام يحمل على الطلب الحياتي احتياطا لان يكون مراد الآمر
ضمن الافراد فحاذا الشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم الفعل
الماهية مستقلة ووجوب الفور فحق ثبوت الاستراد بل انما ذلك لو جاز الا
ولذلك يصح النفي في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر فالصورة الاشتراك
فانما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم الفور على القول
تعدية موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به كالسفر القريب لغير الجائي
الزمان معتبر المفهوم والبعيد الجائي له يقارن الكلام فيه المجرد عن
القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير فيجوز الخلاف فالصورة الثانية
يكون الامر الفوري في وقت التكليف على من لم يمكنه الاستدراك فوراته الزمان الثاني
وفرعوا الكلام فيه على ان مضي افعال هل هو اضاعة في الزمان الثاني او لا يتحقق
نحو الشيخ على الاول ومضاده فعل في الزمان الثاني مع السكوت الى ما بعده واما لو

المعنى عدم الفصل فى الزمان المتأخر فلم يتصف على صريح به فيما وهذا الكلام فيه
والفائدة فى بيان محل الخلاف والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تعدد ترتبها
صفات منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضى الفور ومنها ما يدل على ان
المبادرة بالامتثال كلية السارعة والاسبا قات فمن عد على الاول اظهرها القول بالسقوط
بعد مدة ومن عد على الثانى فيلزمه القول بالبقاء ولا يلزم القول بالسقوط
الامر ورد وبعض المحققين منع جريانه كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل
بالمامور به فان لم يفعل يجب القضاء ايضا فى الزمان الثانى وهكذا فمع عدم وجوب
الموقت مع فوات الوقت على تقدير قليل كثير من قبيل وبان وجوبا لفور او التحقق
الفوتية وخصوصية الزمان المعين فلا يتصادمان الامرين ما ثبت وجوب الفور
الصيغة او الخارج كما ان ثبوت الموقت من قبيل خارج فى الموقت فلا فرق من هذا القول
بفوات الموقت فوات وقته لا فرق بين ما ثبتا الموقتية من الخارج الا ان الاول
تشرع السنة على ان التكليف بالموقت هو تكليف واحد وتكليفان وصل التقيد
بانتفاء القيد الا واحد كما ذكر فى فصل انتفاء القضاء للاداء ومنها القول بالظهور الصيغة
على القول بدلالتها بنفسها على الفور بوجوب فى اول الوقت لما ذكره والظاهر الحجة
هو تكليف واحد بالمقيد بانتفاء القيد بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف اما الاصل عدم
وجوب التضييق بعد الوقت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت فلان التحقيق
ان عدم الدليل على الدليل على العدم ما تحقق فى فصله فالحق ان الموقت ما
يفرض خلو بعد ما ذكره ان الاشتباه والامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج
فيبقى ان فى الثانى تكليفين والاول لا يبقى بانتفاء الثانى بعد فلا يلزم تكليف واحد
وفيه ان الموقت يتوسع مع انه ذو اجزاء يعلم من الموقت علم الوجوب بعد الوقت

ايضا وبعد الساعة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب الموقت بالجملة عدم الحكم اما مع جهة
عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثانى وما ثبت فى الفور
يريد بها خارج والاول ولذلك نرى الاصوليين ناظرون فى جهة مفهوم الزمان وعدمها
ومعنى جميع المفهوم الخالف هو كون اللفظ دالا لا نفى منطوقه ومفهومه تحقق الشيئين
فى النفى والاثبات فهم ذلك وانتظر زيادة توضيح فى مباحث المفاهيم الخلف
الاصوليون فى ان امر بالشئ يقتضى بجاب مقدمة ام لا على اقوال الفها اقتضاء الايجاب
فى السبب من غيرها واريد بها الشروط الشرعى دون غيره وتحقيق هذا الاصل يتوقف على
تمهيد مقدمة الاولى ان الوجوب اما ان يتعلق بالاعتبار الملكف الى العين والكفاف
باعتبار الملكف به الى المعين الخيرى وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى التعينى والخيرى وباعتبار تعلق الخطاب باصالة او
عدها الى الاصلى والتبعى وغير ذلك فلذا ينقسم باعتبار مقدمة الى المطلق والمشروط
وقد يطلق على المقيد وتسمية الثانى بالواجب بحاذاة الحقيقة تسمية باسم ما قوله الدليل
لترشيد الامر فى صدر البحث المطلوب كونه البحث مختصا بمقدمة ما قوله الواجب المطلق هو ما لا
يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان توقف الاداء او فى نظر الامر والمقيد
ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كان الثانى ان الامر المطلق حقيقة الواجب المطلق
على الاصح لتشابه وجوده الثانى لعدم الثانى للمتنازل المتنازع بان امر الى لعله كان
مشروطا بشرط الزم الاصالة عدم القيد وعليه من السيد المرتضى القول بالاشتراك
فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج وعليه الاستعمال وجوابا الاستعمال اعم الحقيقة فهم
استثنى السيد الواجب بالسبب الى السبب فقال يكفى فيه مطلق بالسبب اليه لعدم امكان
الاشتراط لعدم امكان السبب عن السبب شرف الكلام فيه ما يتوقف عليه

الواجب ما سبب وشرط بالسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشئ ومن عدمه عدمه
لذاته فخرج الشرط المانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من
وجوده وجوده والمانع ما يلزم من عدمه عدم شئ لا يلزم من وجوده عدم شئ اما
القيد فهو لنا لفاز احترازا عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط وجود المانع
فلا يلزم الوجود وقيام آخر حال عدم الاداء بعينه فلا يلزم العدم وبخلاف
الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب الشرط
وقد يلتفظان الى الحكم الشرعى فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان
بالنسبة الى موضوع الحكم لا يتوقف عليه شئ الشرع وان كان قد يكون موضوعه ولا
اعانى الثانى وعبارة تحرير هذا الكلام فى مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب
وكل واحد منها اما شرعى او عقلى او عقلى لسبب شرعى كالصيغة بالنسبة الى الصوم
واجبا والصوم والفعل بالنسبة الى الطهارة من الحدث فعلى الاول الحيث والثانى
كالنظر الحصل للعلم الواجب العلم وكحركة الوتد فى القطع الواجب الشرط الشرعى كما
لوضوء بالنسبة الى الصلاة والعقلى كزيادة الاشتداد فى الايمان بالماء وبه والعادى
كغسل جزء من العضو لغسل البعض الوضوء وشاع التمثيل لذلك بالسلم الوصول عليه
لكون على السطح فيه بعض الشروط والصعود سببا لعرفت هذا يظهر لك
ان ما يفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما فيه الفعل كالركوب فى السبب مطلقا
للصلاة الثانية او اخر الاخيرين كما يأتى وخلاف ما صرح به فى الكتب الاصولية ثم ان
تقسيم الواجب بقسميه الى ما يتوقف عليها وجوده كالمارة يتوقف عليها اخيرا فى الصلاة
الصلاة على القول بكون الصلاة اسامى للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف
العلم الاتيان بالصلاة الثانية عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلاة واحدة

كون الواجب هو تحصيل العلم فكون هذا ايضا مقدمة الوجوب وايضا المقدمة اما كون
ضدا او تركا ومن المقدمات المفيدة كون نفس الواجب كالصلاة التى اكثر من جانب
وفى اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات الزكية نوعا الاتى
المشتبهين ونظيره من التبعية المحدودة الامر الواجب المتبعة الاكثر فيه عند دوران الامر
تقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة هنا لا وجه له لان وضع هذا الخلاف
والا فالمعلوم مقدمة الواجب المشروط ما تتوقف وجوبها بالعدم وجوبها بحيث عليه
المقدورة اعم من المقدورة بالذات او بواسطة فالاصال التوليدية كلها عند
الاصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد الواجبات اضافية
بالنسبة الى المقدمات فقد يكون واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا
بالنسبة الى الاخرى فقد يقيد الواجب المطلق بالاطلاق فى بالنظر الى اللفظ
وقد يطلق المقيد لذلك اقتضاء الحكمة العدل ذلك ايضا ولا لزم التكليف بالمحال
وهذا اخر الادلة ايضا النزاع فى وجوب مقدمات الواجب بحيث فما ثبت وجوب
الواجب بحيث لفظ اصلا ومعنى صار ما يتوقف عليه كالاجزاء والعقلية وغيرها وان كان سابقا فى
الاسناد لا يتعاد شئ فى محل الوجوب اشتراك بحيث هو الوجوب الشرعى
الوجوب لطلبى معنى لو تعلق عليه لوجب ولا يد منها فى الاستدلال ما لا يتم الا به فهو واجب
والمراد من الوجوب الشرعى لان الوجوب العقلى يتوقف الواجب عليه ولا بد منها
هو الاصل الذى يصلح من اللفظ وتبتنى الخطاب عليه والجهة النزاع فى ان الخطاب
بالاكوان على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب فتى واحد او تكليفان وخطابان بامور
احدها الكون الثانى فصيل السلم والتدرج بكل درجة درجة وتهيئها وتيسيرها والثانى
عليه واجب بالنذر واليمين ونحوها وفى ثبوت العقاب الثواب على ترك كل واحد منها

الغزالي ولا عائلة ظاهر الا ان في الاحتجاج به اشكالا لان يقال باندراجه
فصل تحت الخبر العام فيجب الجزم بثواب على هذا الفعل الخاص ذلك الثواب وتبقية وان لم يكن كما
بلغه ذلك بل جميع اقسام البلوغ حتى في الفضل وقد احتج الاكثرون بالاجماع على ذلك راجعا
وردا ادعى بعضهم الفرق وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم
التكليف بالحج والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان بالضرورة يدفع
تاركا المقدمة مطلقا والجواب عن الاول انا لا نسلم انتفاء الوجوب ولا مدخلية للوجوب في
القدرة فان فعلنا العصيان موجب لحصول التكليف بالحج ولا نسلم مع هذا ان السبب
هو المكلف كما في من دخل دارا وغصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه
واخراج فرجه وعدمه فعلنا فيها فمن فيها ايضا مكلف هو سببا للتكليف بالخروج
لان الفعل كان مقدورا له ولا نسلم حصول عجز مقدور وثانيا بالحلول هو ان القدرة
لا يصير منتفيا اذا امتنع هو التكليف شرعا عدم المقدمة لاحال عدم المقدمة نظير تكليف
الكفار بالفروع حال الكفر بان فهمنا الكلام في مراد فات الامكان على ما هو مقتضى
جواز التوالي فانه مع بقاء التكليف انما لعدم استحالة بقاء هذا التكليف لانه يصير حينئذ
تكليفا بالجمع بين المتنافيين وهو محال لا يتعلق به التكليف ولا يجب عليه
ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز ترك المقدمة مع انا لا نجوز ذلك ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم لكنه يجب بتجويز الترك ينسد ما لا يجوز تركه فيكون
واجبا ولكن انما ترد هذا الذي لا جواب على هذا القول واما على ما اخترناه و

فلا يرد ما ذكر لانا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم
العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم
وجوب التحرز وانما يلزم ذلك لو قلنا بان العقل يحكم بالاستحقال بان هذا التحرز انما
هو حكم العقل لا الشرع حتى يكون سهما وعنا وانا لا نسلم استحقاق الثاني لجواز ان
حكم العقل هنا للشرع فلم نقف على وجه معين عليه فلعله يوجبه ذلك بان الاصل البراءة
الذي هو حكم العقل يقتضي جوازا لترك فيما لا نص فيه وهو ممنوع من التحقيق انا لم نسلم
العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا
نسلم اختصاصه بالعقل وانما معه فلا يكون الحكم للعقل لجواز ظهور ادلة الشرع مع انه يمكن
بيانه بتقرير آخر وهو ان العقل كما يحكم بقبح ترك ذي المقدمة مع التمكن من فعلها
لاجل ترتب العقاب عليه كذلك يحكم بقبح ترك المقدمة لذلك ايضا لان العقاب انما هو
لاجل ترك ذي المقدمة بحيث لا ينفك عن تركها وقد مر ح ضعفه فيما مر وانما هو
القائلون بوجوب السبب دون غيره انما في غير السبب فامر وانما في السبب فخواص السبب
خلف عن السبب وهو ما ذكرناه فانه يتوجه لا يتعلق بالسبب التكليف بل بالمسبب
القدرة على السبب فيه انه خطاب الشرع وان تعلق على القول بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالقول بالسبب لذلك لكنا لا نسلم الا بالمقدور وحيث هو مقدور فانا نكلف المكلف
كان مكلفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالسبب هذه الصيغة فلذا وانما
كانت المقدمة شرطا للواجب فيه يستلزم اياه كالطهارة للصلوة والشرط على ما حققوا

مهما يتعلق به القدرة يجب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وما
ان السبب لا يتعلق به السبب فضلا وجوبه فرع وفرع عنه ما التكليف بالمسبب
اما تكليفا بايجاد الوجود او المنع وكلاهما ممنوع فلان التكليف يقتضي ان
وجوبا ان المقدور للعبد يتمكن من الوجوب بالاختيار كذلك الامتناع بالاختيار والمقدور
السبب يتقدر دون كان بواسطة السبب لذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب
بالالزام هو المعنوي الكلي وان لم يكن وجودها الذي من فروع ايجاد الامتناع بالمعنى
المذكور يتضح المشروط ايضا ويتقوى عليه ايضا بان ذلك مستلزم فلان رفع التكليف
اذ كل سبب سببا فلا يحتاج الحكم الى المؤثر حتى يتجه الواجب وقد يجاب بان
الارادة بالسبب هنا ما لم واسطة مقدورة بينه وبين المكلف كالاسباب العادية وانتهاء
العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما قيد به القدرة والشهوة المبثوثة لا يتفق بها مقابلة
السببية هنا بين ما ان المنازع في السبب قابل المدعى بان تعليق الامر بالسبب يوجب
العالم بالتعليق بالاسباب كالامر بالصوم والصلوة دون رفع الحدث مثلا فقد يجاب
بجواز التعليق بالاسباب كثيرا بان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق
فان الصفة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا حظ لنا في التكاليف الكلية
مع ان الفرد هو السبب لوجود الكلي فانا نختار عدم دلالة الامر بالسبب على
وجوب السبب لكن من المقامات بدلالة اما هنا سابقا فيمكن ان يقال
بالسبب امر بالسبب اذا كان السبب هذا الفعل مثلا الامر بالاحراق فان حقيقة امر بالقاء
الحشب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ويمكن ان الامر بالاحراق
هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف فقط وهو الاحراق عادة الا ان يكون
نفس الاحراق مامورا به بد يكون والا فلا وجوب السبب بالمدرم المطلق من جهة انه

حصول الاحراق عنده وهذا هو متفق استدلال المستدل انتهى فعلى هذا خرج الكلام
عن موضوع هذا الاصل وعلى التنزل فان قلنا ان يقوله بدلالة الامر على وجوب السبب
لا يقول بدلالة عليه مطابقا ولا ضمنيا بل من جهة هنا السبب مطابقة وان كان فقط
المجازي فان فهم ذلك فائدة وتحقيقه ان ما ذكرناه من ان لا يكون ولا نافيا للقول
مستند الى العلة الاولى حقيقة والا فانا مع انا مع اسناد الاحراق الى المخاطب كما في
امر الملك باحد امرائه بفتح البلاد فلا نتمادى المقام في دعوى كون الامر بالسبب
مستلزما للامر بالسبب بمعنى ان اللازم العقلي لا الدلالة الحادثة المطابقية بل كون
كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب غير المقدور
ومع ذلك فقد عرفت ما له الامر بالشيء على جهة القول بتضمين الوجوب بالشرط
الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثلا اما الملازمة
فانه لو لم يجب الحال تركه وح فاما ان يكون الان بالمشروط اتيانه بالمامور به
ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به مختصر بالمشروط فلم يبق الا الاول
به بدون الشرط مستلزم عدم فوقف على الشرط هذا واما بطلان التالي فلما صح
الدليل على عدم الوجوب بالخبر ظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان
عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون لرجحة عدم الاتيان بجميع المامور
به بل يجوز ان يكون لقوات وصف ما من اوصاف المامور به مخالف لكيفية المامور
به وكون ذلك مستلزم عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجيء بيانه
ان علة الحرام ليست حراما كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب وبهذا يندفع ما
ان الواجب هو الصلوة المتضمنة لكونها مسادرة من المطهر فلا دلالة في الخصوصية
مع الطهارة ح يكون سبب الايجاب المطلق لخصيصة المامور به فيكون واجبا

كتابخانه مجلس شوراى ملى

الاخر الذى هو المحرم بالتحريم وذات العلة ولكنها ممنوعة ان يلحق فيها ذات العلة
فى تلك المأمور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما ملاحظة
انه مقدم على فعل الضد معا الا ان يجب على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج
عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فلا يرفض الضد علة للاخر مع ترك المأمور به حالة
صلاة لئلا تزاد اثنتين وليس ترك علة لها هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة للضد
بل قد يكون من مقارنات اذ لا مانع ان يراد المجموع هو المسبب عن الفعل وان ما ذكر
انه لا يسلم التحريم ثبت فكيف وقد عرفنا ان وجوب المسبب لا يدل الا على وجوب
السبب فضلا عن الكلام فى حكم الحرام بالقدر الذى كان لو اراد من العلة العلة التامة اينما كان
اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذا انتفاء الحرام يستلزم انما يقتضى عدم تحريم علة عدم
الضد فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر والجملة
لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على
حرمتها الذى اقترن الوجه فيه ان فى نفس تحقق ترك الواجب عليها مع الاسباب لكن
الخطاب تبعى فيسقط عطى وقد تقدم الا يثبت التحريم للمقدمة بوجوب المقدمة مترو
من جهة استفادة ذلك من رسالة الاحكام الشرع وتتبع موارده فانها لم تقف على
شئ يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة حكمهم بفساد
بكر اهة شارع بحرام الحرام واما من جهة حكم العقل بقبح ذلك وهو ينافى ما ذكر
الفعل لا يحيل كون الشئ حراما واجبا دون علة لا نسلم فلا مانع من ان يحكم بحرمة
الزنا مع علمه بأكل الطعام الذى يوجب القوة على الامر بالمعصية الشروع اما
لوام بحرم الضد وتقدم بركة الصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة ثلاثون فى الخطاب
بالازالة لزم التكليف بالمحال والاخر الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان

الامر الدالة على وجوب الازالة وغيرها فورا محفوظة وان لم يكن المكلف متمكنا
بل يجب الاولى فى المحال باختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف
عواصيا عليه فيما طريق ترك الازالة وبحكم بصحة الصلوة ولا يناقه هذا الاول
النهى عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وما سبقا ان الامر بالشئ
وان لم يقتض النهى عن ضده لكنه يقتضى الامر بالضد اقتضاء عقليا لان الامر
المقتضى لشئ فى وقت واحد فان لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة انما هو
الامر به وقد بطلت واصل عدم الحرمة فيبطل لان ذلك على تسليم صحته انما
فى الصلاة دون واما المعاصى فلم يقم على عدم حرمتها ما ذكر من اقتضاء عدم الامر
بشئ الامر بالشئ عام الامر بالضد اذا كان مضيقا واذا كان موسعا كان المنهى
فاذا استحال الجمع اجتماع الامر الحقيقى والامر الموسع فان مضى الموسع ان يصلى
مجموع ذلك الوقت يجب لو صلى فى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان فى
معين زمانا تعين ذهنا ليتم بها يجب بتضييق من جواز اجتماع الامر بالشئ الشق الواحد
مع قيد التخيير فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اضاق والمكلف متباع مطهر
الصلوة وخصوص لما ما الغصبى ان النزاع فى ان النهى عن الشئ هل هو امر
بضده ام لا يبعد هو النزاع فى الامر بدعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط
الادلة من ملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو سلم دل على الامر بضده فلا ضرر
الامر بما يرتفع النهى عن جميع الاضداد لان الامر المذكور فيما هو فى الان وقد فى قولنا
على النهى عن الضد تشريفا لجميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت
بالمندوبات فتم والحق عدم الدلالة فيه وعليه ان ذلك الكلام فى المكروه وسنده

كتابخانه مجلس شوراى ملى

اين قال لا علة فى ورود الامر بواحد امرا بها او امور على سبيل التخيير بها من
واختلفوا فى المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل
فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واتفقوا على انه كان واجبا فى نفسه لكان يكون
بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه هو البدل احدها لا بعينه وهناك
اقوال اخر شاذة فيها انه هو الجميع وسيجئ تفصيل البحث وظاهر انه معين عند الله تعالى
ولكن سيجئ ما يرد به والاخر وهما ايضا للحنفية وبينهما تباين اطرافى فان الفريق بين سنة وسنة بكل
الى الاخر وهو ان ما جعل المكلف مخيرا فيه فالواجب عند الله تعالى مختلف
باختلاف المكلفين وكلها باطلة لمخالفة الاجماع والاعتماد فى وجوه الاقوال الثلاثة
الاولان والكل بناء ان تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان كلا
قد فيه ولا تخيير فى الالزام التخييرى بين شئ الواجب عندهم وبين ما ليس بواجب
فوصف احد المتعاقبين بالوجوب دون الاخر تحكم وترجيح بلا مرجح فى اقوال
ويمكن دفعه بان كلا فى الخارج جعل شرعى من الافراد تابع لحصة الوجود كما حقق
فى محله فى العينيات فهذه مأمور بها على الافراد سواء عليها بها وقد يجتمع الامر
الكل كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة يجعل بسبب التخييرى فى افرادها
والخطاب باحد الخصال التخييرى وبين الخطابين فترة النزاع بين الامرين فرقا
قليلا ان النزاع لفظى لهذين كان ولكنه قليل الجدوى وفى الفقه وجه يكون ثمرة
ثمرة اما فقد ان يأتى بثلث واجبات شرعية فعلى الوجوب يسقط الشرط بها فعليها
فيجزئه عن الاتيان بها فى الثلث على الاول وعلى الثانى فلا فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمجموع المطلق المنتزع منها واما الدليل على الاول
فالاولوية فيسكتون بالشهادة من قوله تم فكفارته اطعام عشرة مساكين وسط

خالف للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزائد والناقص وذلك لا يجوز لأن كفاية الركعتين إذا نوى الظهر أولا فقد برئت الاشلم والامكنز ولا تعتمد [illegible] لا جواز الامر بشئ في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشئ فيفوت فيفوت منه للزوم الخلف واطلاق الاداء على جميع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح اومن حمل الشئ للنصف المشترك بان يراد بدرك ركعة في الوقت قدر ادراك الوقت فيكون ذلك شرعا عنه لها ادراك الوقت اجمع وشرعا عليه كونه مؤديا بالجميع وضعف كونه قاضيا بعلم اولما وقع خارج الوقت كما صرح في قضية القواعد والمشهور جواز الامر بشئ في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الوقت الموسع والمحدود فيه وقال اكثر المحققين لا مكان قضاء وقوعه شرعا ما جاز عقلا فلا نه لا مانع منه الا ما قيل الخلف لزوم نقل الوجوب هو بعض جزء الا يلزم ذلك في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد خصلة الخصال يجوز تخييره بين افراد الخصلة الخمس بين موضوعة يا جزاء الوقت وظرفا لذلك الفعل سعة في المكان كوقوع الفرائض وغيرها وما وقع في كلام بعض اصحابنا من ان وقت صلوة الظهر مثلا يسع الفعل واحدا وقت الزوال وغيرها اجماعا فحمل على ان تعليق اول جزء من الفعل بأول جزء من الوقت واخره باخره فيجوز ايقاعه اجماعا وقد يمكن عادة فالاقلية كذلك يريد ان القضاء بالوقت واخرج لا حد من الاجزاء جعل الاخر متعينا ان يراد ما ذكرنا جاز ذه فضلا وهو المخير بين الاتيان اجاء الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصلة اما الذي وسع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزم ان يكون الاوامر بها فرق اعطاء مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت وفقد ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل الى تعذر عنها العقاب على التاخير وبعيد ضعناه والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو ان ذلك رأسا لا يعني كون العقاب على الترك

في بعض الكتب يقع النزاع بالعين العقاب على الترك في الاول والكل يقولون بالعفو عما عدا بعضا شيئا ولا كلا فالمختار فما لا عفو متيقنا فيه فان الموسع في وقت الوقت الفعل حتى بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وضعفه انما تم في مقابل من حصر الاجزاء بين طلوع الشمس الى على قوله يتم للقطع بتقديم الزكوة نعلا وتقديم صلوة الجمعة يوم الخميس وما نحن فيه قسم من ذلك وغيره وهو الخفية المختصة بالاخر بحيث يلزم المعصية فالتاخير حرام وفاقا ومنفي بالاجماع وقيد الاجماع مع لو اريد بها صلوة المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان واخره عفو لنقصه الفاضل وقيل انه مرجع ان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فضل نفل ضعيف في الاول نقل لكنه قد تسقط الفرض والعلم اراد ان الوجوب مشروط باداء المجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا لو قد ذكرنا في تضيه وجوابه وجوها ذكرنا ها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه كونه من باب التخيير الاتيان اجاء عيب في كل من الوجوه بداية الغزم عليه ثانيا حق تضيق الوقت فيتعين الوجوب لا فوات العلم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سابوا الادلة فغير قابلة لان يدور مساواة البدل والمبدل منه والفعل واحد والعزم شديد ومن لزوم شئ واحد في الحكم والفعل سقط التكليف دون العزم وفيها معا تعلق المبدل منه هو الاتيان اجاء بين شيئين فشيئين وشئ واحد يحوي القطع بان الامتثال الفعل عجيل من غير حجة البدلية وفيها ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل ترجيحا وقد يجاب بان باداء البدل هنا تابع سبب ترك صيد له كما لتيمم بدلا او وكخصال الكفارة على القول بالترتيب ولتحمل الظن بوقوع الكفاني عند تركه

فاطلاق البدل عليه لصلاح وجهة البدلية لا يعينه فذلك احتجوا بانه لو جاز الترك لجاز بدل لما صلوا عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من اجزيات المتغايرة ما لوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيما اذا ما ت فجاء ته ولا تم جواز التاخير ووجوب الواجب ما يقتضي تاركه العقاب في الجملة ويضعف عليه انه لو لم يفعله ولا سا ولا فرد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لا صح العقاب بجواز انه يجوز الشارع مع ظن السلامة فلوت فجاة مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب وبانه لو لم يكن ترك الوقت قبل يخرج عن الوجوب وقد ان تركه في الوقت لا يبدل البدل وهو الجزئ الاخر من جنسه فلا قبل الوقت وبانه يثبت فيه حكم حضا لكفارة لسقوط كل فعل الاخر وحصول العصيان بتركها وقد ان سقوط كل فعل الاخر يجرد لا يستلزم الوجوب ان ريد بحجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان بتركها فنحاول الكلام فان الكلام انما هو قبل ضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لا جلا حتيا لا لعزم لا الفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب لعزم نقدين انه ليس من جهة انه بدل فضلا بالان غير الفاضل يجب عليه العزم على الواجبات جاله لا فضلا حين استشعر هلاك وهو احكما الاتيان ولوازم المؤمن ولا اختصاص لها بالواجب الموسع ولا انما بعد الوقت بالاجماع ولو قبل عشرين سنة لوجوب العزم لبيرن جهة انه بدل الواجب لكن لما كان العزم على الفعل بعد وقته تمسما فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين المخيرين واستصحاب الاخر مع انه قد يناقش في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل فيه اشكال

ولا لزم بينا كما توهم لثبوت الواسطة وبقي بعد ما قبل انه لو وجب العزم فيلزم اتمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان واحتياطي في مباح ولو بتقليد احد تتم الموسعة في الوقت. اما محدود كالظهر او غير محدود مثلا ما فعله العرفا كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق وشبهه الاول يضيق وقد ان الوقت والموت مظنون عند الموت الظن بعدم التمكن فيتعين حينئذ على الوقت بالتاخير اتفاقا للدليل القيين بالبراءة لا يصلا الا بذلك ويعصيه واجب عند استصحاب الذمة بقينا والمراد القيين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل الا بالاتيان بما يعد لو ظهر بطلان الظن فاعلم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء الصحة لانه مكلف بالعمل بالظن وقد حال فيفرضا وعاصيا كما لو وطئ امرأته مظنة الاجنبية وشرب خلا مظنة الخمر وبعد ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقبل انه قضاء لو توفي بعد الوقت يحب قضاؤه وما الظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقبيل بالعصيان فيه وقد العزم لزوم حزوجه عن الوجوب الاداء فخلاف الوقت فانه يتضيق بالتاخير فيدل ضيق الوقت وتعين الوجوب وهو عكم عجيب لان ذلك يرد في الجملة ولو ظن السلامة الى اخر الوقت مع اخر الجدوه وايضا ضيق وقد ر يقين عند ظن الموت وما تفرع على ان وسع الوقت التخيير فيتم في لو ريعه بلا اشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف اولا الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بصلوة الظهر فيطلق القول باستصحاب ما في الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب الظهار اول الوقت لان المكلف بخير فيه اول الوقت باداء صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء

فلا يكون ممكنا لخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة الى تتم
والقصر والوضوء وصلوة المتوضئ وصلوة المتربض عنه فتخيير المكلف في ايقاعها
في هذه الرباعية الاجزاء فتخيير في لون منها فافهم ذلك واضبطه وان شئت قلت
اوضح من غير الاتيان من ملاحظة ما دل على وجوب سبع الظهر مع ما دل على اباحة السفر
سلم مثلا كما سيتفق داخل الشهر والاتيان فليتأمل قال الواجب الكفائي هو المقصد عرض
يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الامر من حصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين
منهم كما مضى الشيء ولا يسقط بعصيان جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد والحكم منه حفظ
الاسلام واذ لا الكفاية وصلوة الميت المقصد منها احترام الميت واخوانه واجب
على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالجميع ولا كما قيل يتعلق بالبعض لغير
المعين لما انهم لو تركوا جميعا لتوجه العقاب جميعا باتفاق الخصم
وهو يضاد الوجوب واما السقوط بفعل البعض جامع بحجة القول الثاني فلو تعين على
كل واحد كما اذا سقط عن الباقين رضا للطلب بعد سقطه فيكون نسخا فيتقرر
الخطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط خلافا للاجماع على الجميع حيث
هو فلا يسقط فيلزم الايجاب على كل واحد ويكون الباقي للجميع الذات لكل واحد
بالعرض واجبا ان سقوط الامر بفعل الاداء قد يكون بغير المسمى كانقاذ غريق
الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض وهذا يناسب السقوط لكن
البعض وبان الوجوب لو سقط بكل واحد فكيف يبقى على كل منهم الوجوب في حجة
الاخرين وجوه الاول انا الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وقد اسقط
محقوق مشترك بين جماعة كما سقط دين رجل بما ادى بعضهم اضعاف الباقي
انه كما يجوز ان لا مر واحد بهم انقاذ يجوز الامر ببعض بهم فان ما صح ما فاهوا الام

وقال قد يسقط بفعل البعض كان فيكون واجبا على بعض بهم وقد انه قياس
مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض لهم فيما نحن فيه فحالة
الامر لواحد منهم فان التاثيم لهم لا يحل ترك الواحد بل التاثيم للكل حتى ترك الكل
والدليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذا
انما هو في فعل واحد منها فوجوب واحد منها صادرا عن الكل ويتفرع عليه
ثمرة الثالث فان تركتم فلو انه فعل من كل فرقة اثنان الشديد والبعيد على
حالة سكوت سيقرر واجب ام الجواب بان ما يسقط الوجوب حصابين الادلة
مع اشتغال الجميع بوجب استدلال النظام والعسر والحرج وكان الشروع واجب
فالاتمام ايضا واجب فلا يسقط اما هو بعد النقطة ثم اذا الواجب الكفائي فلا يسقط
لا يصح ولا العلم بفعل الاخر وهو بعيد الفن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها
فيه قولان الاقرب الاعتبار والظان ويجوز العلم بحصول الفعل من الكل بكون كافيا
حملا للعدد على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فان غيرهم العدالة وتمام هذا الكلام
في الفروع قوله اختلفوا ان الامر المتعلق بالكل ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية
او الفرد المطابق للماهية الممكن الحصول وصحيح بعضهم بالحقيقي بانه الفرد الموجود
في الاعيان والاقرب بالادلة المتقدمة ويدل ان الاوامر موضوعة للماهيات الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء وفاقا للسكاكي اجماع
اهل العربية ولا يضر الهيئة الاطلاقية للماهية الحديث مع ان الاصل عدم الزيادة
والظاهر من يدعي ان المطلوب الفرد اما ان لا يكون ذلك بحسب اللفظ والعرف اللغة
ولكنه يدعي ذلك المطلوب الفرد بحجة عقلية فلا نزاع معه لانكون ذلك
في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في بعض الاوامر ان المراد التكرار اما الفور او على

وغيره للتأمل ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلا مراد هم ان حقيقة اللفظ وان
كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان وجود الشيء هو ما امكن
وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل ان يتعلق الامر الشارع للزوم التكليف بالمحال والمراد
بما لا وجود له في الاعيان تثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده
في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط
شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة يمكن فيجوز التكليف بها
يكون الفرد من مقدمات حصولها بايجاد الفرد والممكن الواسطة يجب من
باب المقدمة وذلك لا يستلزم فيما نحن فيه خلو الطبيعة فاذ قلت النزاع في هذا
الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وسا ذكره انما يتم على القول
بتسليم وجوده وبعدم الخصم لا يسلم قلت ولان ما حققت لا يتوقف هو وجوده
وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون
ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا يكون ان العقل ينتزع من الافراد
صورة عقلية خالية عن كل خصوصية الا عن الامور المبهمة بها يحصل استعداد
محتملة ان يصدق كل واحد منها وان لم يكن لذلك المعنى وجود الا في العقل
وذلك الصورة هو الكلي الطبيعي بحيث ان كل واحد لا يوجد بان لم يوجد اتحاد
مع الفرد ليصدق عليه عرفا وعدم وجوده خلية الخارج انما يضر بعد التدقيق
الفلسفي واما بالعرف فلا يضر فنون ذلك ولا يضر فنون بين ما كان وجوده
متأصلا وتضمنا او بالاصالة والاتباع فيما نحن فيه من الامر بالامر هو
الطبيعة المطلقة لا بشرط مأتية الامر استحالة تحقق الامر الا بايجاد
الفرد ولا يتصور مع القدرة عليه الا بالواسطة ويكفي في افهامهم ذلك فتدبر الامر

الاوامر اعني مادته الا نزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف
يفهمون من مادة الامر الحدوث الهيئة لا مدخل لها في الامتثال ويكفي في تحقق
هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم غير مطابق في الخارج
فاسد في نفس الامر ولا يضر هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا
النزاع يثمر في المسألة الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه كما ان المطلوب لا بد ان
يكون هو الفرد وما قيده وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل
من اللفظ ولا من العقل ولا يجب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له
في الخارج على سبيل الاطلاق وارادة فرد خاص معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ
ولا من العقل ولا يجب ان يكون ما امر الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له
الا بتحقق فرد ما احد الافراد فيجب ان المطلوب هو كل واحد من الخزئيات المتخيرة
على سبيل التخيير متعلق الطلب كل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من
باب المطلق بالكل قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والبعضي وان تخييري
في افراد الواجب التخييري لبين من باب الوجوب التخييري والمالي تبين ما هم انهم
نازعوا في الواجب التخييري على قول الشيخ ولو سلنا ما زعموا فيما نحن فيه اعم وهو عدم
التواعد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين افراد انما هو بمرتبة حكم العقل
وجوب لمذمة او بخطاب الشرع الثاني خطاب تبعي لا يكون خطابا مستقلا كما هو
قول المحقق نعم هو قول بعض المطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكل هو الافراد تخييرا بالاصالة
ومن قوله ان وجوب لمذمة تحقق في ضمن في ايتان احداها متعلق الخطاب بالكل
وايها الافراد فالواجب التخييري لا يعدو ان يكون منظورة بالذات ومقصودا من
هذا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد شاء الافراد فالتخيير بينها بين ورد

المسائل الكلامية ولكنها لما كانت متفرعة عليها كثيرا من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون
وكنا نحن نصحح اثارتها في ذلك والذي حققناه في نفسي وبترجح في نظري هو جواز
الاجتماع وقد جرى دليلهم فيها هو الكون في المقام بالتقليل بالصلوة في الدار المغصوبة فان
لها شيء واحد تتعلق به الامر هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي
يحصل به الغصب فيحصل جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد يجتمع ان من حيث انه من
اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير منهي عنه فان قلت ان وجوه
الاحكام انما تتعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لان تخصيص متعلق الامر بالطبيعة الصلوة
ومتعلق النهي بطبيعة الغصب فرد واحد هذه الكلية مع وجود اختياره في تخصيص احدهما دون الاخر
مزية لان ترجيح على الامر بتعلق المتعلقين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون
الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا بجهة واحدة قلت لا وجود للافراد الا في ضمن الطبيعة
بالكلي هو اياها والفرد وان كان متعلقا بالكلي على البدل ولا يمكن وجوده في الخارج بتعلق التكليف
بالبدل في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج لشرط لا ضمن لا
كلام لنا فيه وان اردت امتناعه لا بشرط وجوده في الخارج لا بشرط ضم جزئي الان وجود الكلي
لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فان كل ما يتصور فرد فقد يمكن ان يتاتي
لا بشرط ظاهرة الا ستحالة فحصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالاسئلة لا يخرج عن الامكان
وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام مما يجري في جميع الواجبات السببية المقدمية
فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غرو في التكليف بترك الكلي عن الفرد وان
قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازمة من الامر بالكلي على البيت
عليه الامر بكليهما فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص
الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وبديهي

بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب المنهي عنه بالطبيعة فيلزم المنهي عن جميع افراده وهو
لو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال لتحقق النهي فان مقدمة الحرام حرام الا
فاذا الهذود هو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي فلا شك في منع اولا وجوب المقدمة
ثم سلمنا وجوبها لكن الذي بايدينا موضوعه ولكن غاية الامر تزاحم الصلوة مع حكم
ما ورد الكون الخاص الحرام فيه انما اقتضاه المكلف على الكون في ضمن هذا الخاص
الحرام فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون
كل واحد منهما مجهدا في عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة فالامر والامر ان لم يتعينا
متعلقه الكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فاذا هذا الكون واجب الوجوب التخييري
الذي تجمع اجتماع حكمين الزاميين فنسأل ولا فرق في ذلك بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصل التخيير
في افراد الواجب العيني بحكم العقل وجوب الافراد فيتبع الوجوب وجود الكلي والامر التخييري
بالعكس فوجوب الافراد في العيني في صلوة ولا مانع من اجتماع مع الحرام كما عينا في المقدمة
وثانيا المانع الغير المبين كما مر قد يقال عليه الفرق بان قولنا اذا امر الشارع بالكلي فان
اختار فرد ا واحدا فرده المباح فرد منهي عنه والشخص الذي عينا كما صار الكلي
والا فان كان الكلي مباحا فان التخيير بين الجميع والا فالافراد المباحة ملغى الا الفرد
الذي هو مباح مطلقا ولكنه لا يلزم حينئذ الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد
يصير مقدمة عن الواجب الموسع بالتضيق ان قوله ان الواجب الموسع
مع الحرام مطلقا فراق الخصم لا بد ان يكون مسامحا من مقدمة عن الواجب لا انه واجب حرام
كما لا يخفى وقد حققنا الان ان مقدمة الواجب ان المقدمة التي هو وضع التزاحم فيها
وعدم تعين المقدور واما المباحة التي كما نسب ما ضال الكلف والا فعند جميع مقدمة

الواجب شيئا غير مقدور بدون غير فضا المكان مشغولا بالثوب الذي حصل التخيير
فيه دون المكان مع انه قد يكون شيئا حراما وتيمم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف
هذا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة محللا
للامر كلي واحد مما يمكن ان تحقق به الواجب واجبا تخييريا فهو فرض غير متحقق
الصلوة مثلا في الدار المغصوبة نحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الترجيح
او التخيير بان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع مع ان
الثابت في الخارج وبنظر عند المحققين هو الوجود الذي بايدينا فان في مسئلة تعلق الامر بالكلي
الناس عن ذلك على القول بعدم ايجابه قلت ان قلنا القدر المشترك الانتزاعي بين الافراد
التي مر جملتها الحرام كيف يجوز ان يامر به وكيف يمكن ان يحرم ويقبح ايضا قلت ان ماهية
الصلوة المشتركة بين الافراد انما هي مستندة عرضا باعتبار ان الافراد للصلوة لا باعتبار
انها حصلت المشتركة عرضا من هذا الاعتبار وهو ماهية الغصب لكنا قد نرى ما يجوز
ذلك الماء وقع في الشرع وقد وقع كثيرا مثل الصلوات المكروهة من الاحتجاج
المنهي عنها فان بين جهة اجتماع الصدقة والاحكام الخمسة كما مر سابقا مفادة بالبديهة فلو
لم يكن مفاد الحجة في الواحد الشخصي مجد يا لزم الفسخ والحج وهو محال على الشارع الحكيم
مع ان هذا يدل على المطلوب في الجملة اذ النهي عن الكون تبعا لتعلق بالغصب دون
ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه الذي ليس من اجزاء الحرام ومن مقدماته
فيه ان المبغوض بالذات هو الغصب وهو ليس بمحرم وان كان ذلك مظنة ان النهي
امتناع الاجتماع في المنهي عنه فيه نظر فيما مر وبعد تسليم ان يمكن
اثبات مرجحة لزوم العرف كما حققنا سابقا لكن ذلك لا يستوجب الكلام في المسائل
وما نحن فيه اشبه المقاصد الكلامية وان كان لا مانع من ذكرها في المسائل الاصولية ايضا

وجه ولكن المسئلة الآتية اشبه بالمسائل الاصولية وان كانت راجعة الى المسائل الكلامية
ايضا على ما مر فنقول الوجوه فلنذكر اولا الدليل ونقول ان مختار نا الشافعي نظام ولا يخفى
وقد تطابق النصوص ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو مفاد الكراهة وجميع
او سنة ومعنى الوجوب الاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه
ورجحان الفعل ومرجحان الترك متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب
ذلك بوجوه الاول ان المنافي التنزيهية راجعة الى ترك خاص والصادق بفعله في
الطرفين حكم الاستقراء ان الترك في الصلوة فقط اما هو من الشرعي المرتبة ثم ان
أصل الطلب الايجابي انما يتعلق بالجامع بين افراد الطبيعة المطابق عن فرض الايجاد فيتعلق ذلك فلم يجتمع الكراهة
والوجوب في فرد اما الاول فمنع هذا الاستقراء وجيه وثانيا ان سلمنا ان فرض الوسائط
ان الكون الخاص معروض الوسائط مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الخاص في الصلوة
فلزم اجتماع الكون الخاص في كون واحد قلت ان عدم الكون في معروض الوسائط
كراهة فيها انما المكروه هو الترك في حال الصلوة قلت ان الخروج انما الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معروض الوسائط فان قولنا ان الصلوة في الحمام مكروهة ومعناه
الترك في حال الصلوة في الحمام لا ترك الصلوة في الحمام ولا اشتغال الدار
المغصوبة تكلم حيث قلنا ان نقول ان خروج الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التخلص
للغصب هو خارج عن حقيقة الصلوة واتحادها كون الغصب مع كون الصلوة ليس باتحاد
اتحاد كون المعروض للوسائط مع كون الصلوة وانما ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات
وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة هنا بما لو كان له معروض الوسائط
واشكل منع الكراهة في غير هما ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في

والمجموع لسقوط الزيادة والثاني أكثر المحققين على انه يرجع الى الموصوفة الثاني
الفتح حيث لعلم مواد عاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثانية المنوعة الشرطان
كان دار جعة فقد ان الشرط ظهل الشافعي برجعة النفي الا انما هو لان تقدان الشرط
يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار جزئية الشرط بان يكون صفة
لوصف او جزئه او نحو ذلك فلا يلزم الحكم بالفساد اذ يجوز ان قلنا باتباع اجتماع
الامر والنهي يكون النهي الاصلي الفساد في الجملة اذ قد يكون الشرط من قبيل
المعاملات ويكون وجوده توصليا كستر الثوب لبدن ونحو ذلك لا ضير كونه
صفة امر انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كما لو صوم وما ذكر فانه مبني على اتباع
الامر والنهي عليه ان هذا الاشكال يجري في المنوع عنه لجزئية اذ قد يكون الجزء واجبا تاما
الثالثة اقول ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الفساد وهو في عبادة الطهر
والصلاة لان الشرع لم يشرع شيئا في الحرم وليس لك ان تعين النجس ولا تسئل ما وجه
الوجوب لان الطهارة لم يرد الا ان النهي يدل عليها بل يراد هل ان النهي يفيد ذلك الصوم وكل
الاسم فقول الثلاثة نعم وهو الحق لما بينا ان الاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك يستلزم
الفقه الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك يستلزم كون العبادات وصافي
مسماها مراعاة لما ثبت لها حدوده وشرايطه اذ ما سمي الصحيح مسماها ولم يكن
مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي عليه امر شرعي فيكون المنهي عنه شيئا لا اسما
والدعاء ونحو ذلك وهو مما أرض فجوزوا ان المنهي عنه امر شرعي وهو غير لازم لان
اسما صحيحا لكن النهي عن ايجاد الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحايض شاملا بل
المراد ان الحايض صفيا عن طلق الصلوة فان قالوا ان الحايض اما تتمكن من الصلوة
الجامعة للشرايط او لا والثاني هو المسئلة ايضا عليه المقدور لاحتمال تحصيل الطاهر

واستمراء

واعتبار الصوم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في صفة وديتها فتعين الاول
والنهي يدل على الفساد فهي باطلة فاما فساد الاول ونقولها هاستمكنة
من الصلوة الشرعية في الجملة وان لم تكن مخيرا بين الصلوة في ضمن الحايض والطاهر
ان الصلوة الجامعة للشرايط غير مقدورة لهم كونها في ايام الحيض غير مأمور بها بالنظر الى المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى
نفسها والتباسها عنها انما هو صفة المنع والنهي طلب تركها فالمنع بصفة المنع
لا ما نع ضرورة ان قاعدتهم متفوضة صلوة الحايض نكاح الحايض اتفاقا فالنهي
تخصيص المدلول القضي به الاجتماع والحكم المنافي الواردة من صلوة الحايض على
المعنى اللغوي فلا صحاب ان يدعوا انها بالاتفاق وكان على النكاح على ما ورد
الدخول لكتاب خلافه فلا دليل عليه الثالثة الثالث في الحكم والمتشابه والمنصوص
والمنصوص فيه مقصد ان الاول في الحكم والمتشابه قال الشيخ رحمه الله الحكم
ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل كان راجحا
فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان الحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح
الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو مطلق رجحان المتشابه وظاهر الشارح
المحقق المعيد الدال على المعنى بالوضع وزاد قيد احتمل وعلله
انما هو بالنظر الى اللفظ الذي وضع لها فانها قبل ورود النسخ قد يكون نصا بالنظر الى لغة اخرى ومثل الفاضل لفظ الاسد للمجمل بالنسبة الى لغة ومجملا
بالقياس الى لغة اخرى ومثل الفاضل لفظ الاسد للمجمل بالنسبة الى لغة ومجملا

عليهم قطعي من حيث نفوسهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العام
عليهم فانها ليست عليهم بما هو بعينه بل بما هو مغاير له اصالة الخصيص وهما
لا يفيدان الا الظن اعتبار المخصوص والمفهوم وهما وصفان للمدلول
وبيّنا من ابهامهما اخذا من صفات الدلالة والدلالة اظهر ولا شاهد في الاصطلاح
ان المطلق في هو ما دل على الفظ الاخذ المطلق هكذا عرفوه وفيه ما عرفت من المعيار
في الفرق بينهما فيكون مدلول المطلق في الموضوع في هذا المطلق وعدم المقيد والمقصود
من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل المطلق هذا من هذا المطلق حالا على الموضوع الا
بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموضوع كناية عن الموضوع بلزم نوعه
من المطلق وارتكاب نوع استخدام في الضمير لم يكن فالاولى ان يقال
فانهم يريدون الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما لشيء مذكور
او حالا من احواله المذكور والمفهوم مدلول يكون حكما لشيء غير مذكور او حالا من احواله
واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما سيعرف
المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو الذي لم يقصد المتكلم بالتخصيص
التخصيص صريحا اتكالا على ظهور الدلالة العقلية الشرعية كما مرّ الاشارة في غاية
الوجيز الاول في حمل مرابيل الغنم الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي
وهو اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه
والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة
للمتكلم ولا تكون الاول وهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ع
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المواخذة عنها والا لكذب لانه محسوس
عقلا كقولهم واسئل القرية فان عدم الاهل لما صح الكلام عقلا واشتهر عاد فهو

القائل

القائل اعتق عبدك عني على الف فانه لا يصح القبض شرعا الا في ملك وهذا يصير مدلولا
بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي ظهر من تتبعهم بالاشارة المذكورة ان دلالة الاقتضاء
مختصة بالمجاز في الاعراب دائما بكون قرينة المقصود له بكون المطابقة هذا لا
قولنا رأيتا سد بمعنى على الشجاع وكقوله ذلك من باب المطوق الصريح والا بد ذكر من
في اخر شبيا بالمجاز في والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام به لكنه
كان متعلقا بالحكم او المحل الشيء على ذلك الشيء على العبد لا غير فيهم بحيث تعلقا بالمذكور
عليه ذلك الشيء فيكم النهي مثل قوله ع كفر صيد قول الاعرابي هلكت واهلكت وقعت
اهلي في نهار رمضان فهم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب عليه وهذا يصير مدلولا الكفارة ع
بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان بين
اذا وقعت فكفر واما الشدة المغلظ الاعرابي وغيرها هل فاعمل بتنقيح المناط
وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرق القول
فيحذف لونا عينه ويغير بعض اوصاف المنصوص العلة فيصير الكلام في ذلك اقوى واخر الكتاب
واما الثاني فهو ما يلزم من كلام بدون قصد المتكلم على المعارف في الجاد
مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود من الآيتين بيان تقدم الام
في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر الفصال وهذه اقسام المنطوق و
اما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في الاثبات
والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة الضرب على حرمة التضجر في قوله تعالى
الخطاب فحوى الخطاب سمي الكلام في اثباته واخراج الكتاب الاهو مفهوم الموافقة
ويسمى بلحن الخطاب وهو اقسام منهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب

وغيرذلك مما سيجيء بعضها ثم ان تتميم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو الظاهر وربما يتأمل
في الفرق بين المنطوق والمفهوم الغير الصريح فحينما ما سمي الصريح منهوما والعلة
وجهه كون مدلوله غير مذكور في احد الاشياء التي ذكرت بها المنطوق في التعريف
فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لمطلق الحمل وكان حرمة
الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يذب عن ذلك
باعتبار الحيثية والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية الثانية هو الحرمة وموضوعه
هو الوالدين فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين
مذكور وكان تحمل اقل الحمل [illegible] خلاف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط
ولا بد في تحقيق هذا المرام رسم مقدمة الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان
ذا الصحاح الشرط معروف وكان للشرط والجمع الشرط وشرائط وقد شرط عليه كذا
وشارطه وشارطه عليه وهم من ذلك ان مجرد الالزام لا يكون شرطا وليس كذلك
واليمين ومن القاموس لزم الشيء والتزامه بالبيع ونحوه واستعمل الخاصة بما لا يحرج
الشرط ما وعلق عليه جملة وجودا بصيغة حكم بحيث صح منه عند وجوده وقد يستعمل في
العاقد ومن مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاء المشروط بدونه لا يستلزم
وجوده ووجود المشروط نفي صار في الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما و
الشرط وضمن لفظه ما لكتاب بتحرير شروط على ان لا تقرر جبارا لبلدين
صادق الثاني ما لم يخرج بيرون كان خلاف الذي قرر فعلى هذا يصح الخاة ان
يشترط الاكل هو اختيارا فكل الثبات ايراد وحشا وصل ان كان هذا انسانا كان
حيوانا ومن صادق الثالث ان كنت حيوانا فهو انسان والرابع الوضوء شرط الصلاة
والنية في الجلس شرط صحة الشرب حول الحول شرط لوجوب الزكوة ولها العلاة

في معانيها الحقيقة ولا يمتنع ابدا والا لما كان للفظ باصل الحقيقة معنى
وهو خلاف الاجماع وان ثبت مرة فليس اخر وجود سبب آخر كما مثل المذكور مع
قولنا الشرط اذا لسبب احد المذكورات كما ان الظن الامر الوجوب فيفيد فاذا
ورد امران متعاقبان في محل واحد فحملهما على التخيير وذلك لان الامر بوجب خروج
صيغة الامر عن كونها حقيقة في معنى واحد حتى ايضا فوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ان لا يجوز الاكراه فلا يصح التعليق او
اريد انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ويجوز ان السابقة هنا بانتفاء الموضوع
وما يقال ان لو اسقطت كان الحكم عند انتفاء الشرط فلا يتلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى
لا يمكن الاكراه فقد يحمل الذهول عنها فهو مدفوع بانها تنتفي عند النية وقد
يجاب بانه من مفهوم الشرط اما يكون حيث اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق
هنا مثل تبيه المولى على العبد ان اراد ان التحصن مع فاقد الصفة المقصودة فهم
اولى بذلك ويظهر لك مما ذكر هذا الجواب عما اسلفناك سابقا ويمكن ان يقال
ان الشرط هنا وارد مورد الغالب فالغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن
فلا يجدي شيئا فيما نحن فيه والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد
ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال يجاز لان المجاز مشهور لا اشتراك اذ بين ان اللفظ
يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية ما فتئ قولنا القرينة على عدم ارادة المفهوم
من الاجماع السابع العامل على تحقق ان الاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك بل ولي
القائل ان يمنع حمل الآية عليها حتى هو المفيد على علة الحكم ان افاد الوارد بعد
على ما ذكر من الحقيقتين اما ان يكون للعدد مثل لا تصل اذا كنت محدثا او
للنوع مثل لا تبع في الاحتشاش حمارك وجمل الغنم او للعلة مثل لا تشتر الخمر

ان كنت

ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ قول ومن هذا القبيل ايضا قوله تعالى ولا
تجعل يمينك مغلولة الى عنقك فان كنت مؤمنا ان كنت بؤمن بانتفائه عند انتفاء الوصف
اختلفوا في ان تعليق الحكم على الوصف يدل بانتفائه عند انتفاء الوصف
لا سواء كان الوصف مناسبا مثل اكرم كل عالم او في السائمة زكوة وفي الوا جلة
عشرون او مفيدا كقوله لا تبع الرطب بالتمر فاجابه ان بيع الرطب بالتمر
من الشعير كما يحس الشعر الكثير فجهور المتاخرين على الثاني خلافا للشيخين وبعض المتقدمين
في مفهوم الشرط ويلزم القول في كلام الحكيم فلو لم يجد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
عد نقضا في الغاية ولمدة المقدمة بحثا مثل قولك لان الانسان لا يبقى لا يعلم
وبان التعليق الكوني فهم من قولنا النبيذ لي آن واحد يجعل عصيرا وعرضا ان اخبر الواحد
لا خلاف عرفا نريد ايضا ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول ما تقدم
سبق فانه يلزم القول بوضع بدلالة اذا كان ذلك اظهر القول بوضع عند ما تقدم في
مفهوم الشرط وبالجملة التقييد لزوم الجزاء عن الغاية واخراج الكلام عن الغوية
لا يقتضي الاثبوت فايدة ما فاذا ثبت عن الفرينة الخارجية الظاهرة الغاية المتنازع
فيها فلا نزاع المذكور متاخيا عن اصول بمقتضاه ما يقتضيه ما يظهر كما ذكره من بعضهم
والقيد زيادة كما يظهر بالتامل السيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بجواز
استعمال القيد في السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول السيد عميد الدين في تعليقه
الضعيف قال فلما سالت الشريف في الجواب قال لي المرتضى رحمه الله الشريف في

ان كنت

ان كنت

الجواب قال لي ان الخبار ما لا يفيد قال الاستبصار فيما اختلف من الاخبار ما تردد
المذكور فانا هو لكون اصل الحكم وهذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا
ذكر الوصف هنا والاشعار بكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بالقياس على الاخفش
وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد ان صحت التشبيه
خلافا لوضع غاية الامر تعارض فلا من مع ما قلناه من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه
في انها ما ابيه فيما قطان فيتحقق عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني
فيظهر مما ذكرنا الا ان يعارضه مع ان فهم لعله كان من اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين
واحتج الثاني فون بانه لو دل لدل باحد الدلالات الثلث وكلها منتفية اما المطابقة
والتضمن فظاهر لانكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني فلا وفي
وفي المسئلة اقوال ثلثة ان كان الظن الطارئ ناشئ عن الاستقراء كما هو المشهور ان
تعليق الحكم على الوصف شعر العلية لكن يشبه بعده على الاجماع الا ان يصم
اليه قرينة كما يحتج عليه في هذا النبيذ الشدة وهذا النبيذ الحلاوة في الحلو
والسوم وما شاكل فلا تم لحق قرينة مؤثرة فلا اشعار على عدم كفاية الخارجة
ليس مرجعه مفهوم الوصف كما توهم والمعتبر تحرير الاجماع عليه كما نظر العلامة في
بلا ان اتحاد موجب الحلو المفيد مع كون الكلب شيئا واحدا يوجب الحاقها على
المقيد لان العلة المطردة المفيد بخلاف الحكم والجملة القيد مطلوب فتركه
لاصل الاتصال بعدم الامتثال بعض الكاملة اما هو لعدم مساعدة الامتثال بالملزوم
المذكور هنا الخطاب مع كون الحالين درجة واحدة ثم ان ههنا امرا اولى الهم
كونها من جهة مفهوم الشرط الوصف نحو ما اتجاهه ان لم يكن طبيعيا الغالب
وربما يكلم الملازمة في هذا كما ذكره ولا اعرف منهم كذلك وعندي ان وجها ما لا ورد

ان كنت

ان كنت

انما هو احتاج حكما الى التنبيه الاقرار الثابتة مقتضاه الاذهان عند الملاقي
اللفظ المعرى ملاحظا احتياج الافهام من اللفظ فانا عهد فيها ما ذكره
والذكر لا بد ان يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالمعالي هو فيما نحن فيه التشبيه
بالولد وحاصله ان ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في عزاب
المفاهيم ان الأنزل تاما يخرج التمر لواحد الماء لمن منعه دام الجفاف عن الخروج
مع ان الحاطان الحكم بالتمر لمن منعه دام الجفاف عن الخروج وليس قالوا باشتراط
عدم كون الخاف فاذا دل بالحكم شاملا فقتاوا ولا كذلك خشية اطراد الكثير
التنبيه عليه لظنهم ان العلة ما ذكر وبكون ما عدا ما ذكر في الغنم الاول والجملة المعتبرة
دلالة اللفظ على المعنى المتحقق وعدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف وكلما عدم
ظهور قرينة على ارادة خير فيها عليه لان الجهة انما هو ان ظهور القيد فائدة اخرى
كما هو مقتضى الدلالة العقلية بالثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة
اللفظية الثانية فاذ فهم منهم ان غاية المعنوي وتم الخلاف فيما يظهر انما كان
المفهوم مخالفا للاصل فيما لو في الغنم المعلوفة زكوة والربع الغنم زكوة اذ كانت
معلوفة او الى يوم وما اشاكل ذلك وان موافقا للاصل في قولنا في الغنم السائمة
زكوة فلا خفاء في ان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الجهة انما تشاهد من
اللفظ عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في الاذهان عرية الاصل واستصحابه على ذلك
يكون الاشارة المذكورة دليلا لانتهاء هذا القيد خبر بانه كمال
شرح الغرة والغاية في الموافق للاصل ايضا لان المدعى الجهة تعويلا ان هنا
حكما بين الخلاف يحتاج الى الاجتهاد فطلب حكم المعلوفة كما ان المذكور يحتاج
موافقا لاحد كما الاصل استفراغ الوسع في مختصها الفن بعده الدليل كما شاء الله

للاصل

المعنى الذى هو على الحصر كما مر فى الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف فى
بعض حواشيه وحاصله ان جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يفيد الحصر بحسب احد امرين
تقديم المتاخر بالطبع وان كان موضوعا للآخر والثانى التعريف على ما مر بيانه والصورة
العكس فى جملة واحدة هو المعرف واما الجواب عما ثانى عليه ما تقدم ايضا وقوله
مع طلان الثانى لورود به بحرد المغايرة فى ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة
ان اريد بحسب ذلك المعنى فقد مر انه ان الكلام لا يخلو عن المعرف باللام كما مر اراد
بالحصر حكمه ذلك مثل قولك لمن صدق فى زيد جاءنى زيد فانه يفيد على الخمس
او الاستغراق كما فى قولك ضربت زيدا قائما فانه يحتمل ان المتعدد حالان فيه واما
صورة العكس فلا يجوز بما قدمنا فى المعرف باللام فيه بل انه ان قصد فى زيد يفيد
ان على اطلاقه الاضافة الى القضية ثم قد ظهر لك مما مر فى قعد المهندس ان المسند اليه اذا كان
معرفا باللام فيفيد حصر المسند فى المسند اليه ان لم يكن حقا شاخرا بحسب كما فى قولهم الكرم التقوى
والعلماء الخاشعون فى المعرف باللام من قرينة كما صرح به علماء المعانى ولا يلزم من
كون كلمة العرب كريما لا كل ما فى القرشى اما ما كما لا يلزم فى زيد قائم او قائما
امتناع القيام والانسان فى زيد والمراد به نحو عجل المذكور احترازا
كمن قال انما زيد قائم فقط او الموضوع على الصفة وانما العالم زيد فى العكس فانه يفيد
الاول فيه الجهل البسيط وهو اعتقاد نقيض الواقع وهو ان الغاية وصوبهم وكل لغة ايضا مع
انما عدم التقليد بل على ايضا نسد لان العلماء على انواع انما الاعمال بالنيات
وانما الولاء الى المعتق على قول العراقيين ودينة وفى الولاء لمن اعتق المشهور ودون تكون
وان كان يمكن الفرق فيما من حيث ان المعرف فى المسند اليه كلام بقول الاعمال بالنيات
فى قوة الموجبة الكلية الشاخصة السالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين

المعرف بانما وعلة وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ولا اقل من تعيد على دلالة تعريف
المسند اليه على ذلك لا يعتد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو
النبأ دون ما ورد وقد يستدل بعضهم بقضاء الضمير معنى قولنا الفرد فى
وانما يدافع عن احدا بانما او مثلها ان لوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون
الفصل لغرض وهو ان يكون المخبر ما يدفع عن احدا بانما الا انا وقد سبق لنا ايضا بيان
ان للاثبات ما للنفى ولا يجوز ان يكون الاثبات ما بعد ونفيه ما يجب ان يكون
لاثبات ما بعد ونفى ما سواه او يعطف العكس والثانى يعطف جملة جامع فتعين الاول وهو
ضعيف لان هو الثانى كيد الكلام فيحتمل كان اثباتا لكونه تقويا فقد لا يعطف الثانى
شيئا وما الثانية لا ينفع الامام خلت عليها اجماع النحاة فهى كافة وتبقى ما على
وضعها كما صرح به ابن هشام وغيره فما تحقيق ان كلمة متضمنة لمعنى ما والاصل ما زيد
الا قائم فحذف المبتدا وانفصل الضمير وقدم النفى وزيد انما لتاكيد الحكم الزائد
وتشمل الحصر، وقد يقض قولنا انما الموصوف الذى ذكرنا ونحن لما ذكرنا ونحن لما ذكرنا
لزوم انحصار الموصوف فى المذكور وانما يرد بعد التسليم هب عنكم لا نسلم عدم انحصاره
ارادة القصر فى ارادها حال لم يسبق عنهم وانما انت مسند بغير ما يسبق بها اى المشاهد لا يفيد
غيرهم بهم وفيه ان المراد فى الاول الكلام منهم فعلى انه ارادة انتفاء الوصف
على اهل البيئة فى نفسها انها لا غيرهم لا يحصار مطلق ارادة القصر فلان ادعى ان
التحقى يرجع الى بعد المذكور والخبر وفى الثالث لا نذعن لما ذكر ونحن لما ذكرنا
خبر ما لا تتبرز مطلق الاستعمال الا بعد ان تحقيقه وقد تبين لك بما ذكرنا
حقيقة انما وكونها اصح من كل الجهة لا تدرى بين زيد قائم وانما زيد قائم ومازاد
نهى كالعدم وقد عرفت الفرق وخلاف المبتوت ايضا ضعيف انما بالمنطوق فلا يلزم
بيان ما الحكم المقصود بالذات الا القصد وتعليل بطلان ما مر فى تعريف المنطوق

والمفهوم وقد اشرنا اليه سابقا بينه وبما ما والاظهر فى جهة بعض ما ظهر
والحق ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعلهما من ابواب المفهوم ما قيل
فى مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات والا لزم ان لا يكون لفظا
زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفى الصانع ورسالة نبينا واجيب
الدقاق وبعض الحنابلة بدلالة ما بالتخصيص بالذكر لا بد لذكر مخصص ونفى الحكم
عن غيره صالح لذلك لا سلم عدم غيره وايده قول القائل لست زانيا ولا احق زانية
بعد ان خاطب احق زانيا ان واجيب انما لم يحمل على الحد والجواب عن الاول ان المتبادر
الارادة بخصوص ليس لاسم اللقب قيدا زائدا فى الكلام حتى يحتاج الى فائدة
فى ذكره وفائدة اصل الكلام وعن الثانى ان القرينة قائمة على ارادة
واما مفهوم العدد فقد مثل له بعدم الحجر فى ما دون عشرة ايام من وجب كان له
الحجر كذا فى بعض حواشى المطول وقيل بصيام ثلثة ايام من وجب كان له
الخيار كذا فى بعض حواشى المطول وقيل بصيام عشرة ايام فهم صحاح جواز وان لم تحتمل الشارع
لان الشهادة توجب حينئذ الى الوقف فلا ان الفعل الاول ناقل وان صام ثلثة ايام
ورد بان المفهوم فلا مفهوم له وكلنا لكلام فى وجوده لا ذكار والتبيين لان فى بعض الاحيان
المنع عن الشئ وانما الامر بضده اعتقادا ان لا زاد بمنزلة المفهوم وفى الاجر لعدم الجواز
واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالعشرة لعدم الامتثال بما امر
صح لان المفهوم يعتقد ذلك ولو سلم فالاجتهاد فى فلا يجوز ان يقال لسان بان بنى
ان مفهوم القول الاول فيتنى عند صاحبه فلا يدرى الترجيح واما فى يعتبر الوضع الذى لا يجوز
العدد خلافا فيه فيما مضت فانما هو بعد ثبوت خاصى بعدد جواز زيادة العدد فلا يخفى
الثانى واما المنزلة فانما هو بحرمة الايذاء مرة دون ان فيثبت عجلا التوظيف وعلم
قبول الشاهد الواحد انما هو لفقد ان المزهو الشاهدين ونحو فى المنطوق كما

مع الموضوع فى الوجود ولا يقتضى كونها موجودا واحدا والاطلاق الاول اتم مما يصدق
على الاخص صدقا كليا ودون العكس فلما اصلا ان زيدا والانسان موجودان
بوجود واحد وان امكنا ان يوجد الانسان مع عمرو فيوجد بوجود واحد وهكذا
ولو اريد كونها موجودا واحدا فلا يتاتى الا بسبب المعية فقوله وهذا هو الحال
فى الزمان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعنى ان زيدا والانسان وان كونهما
موجودا واحدا وهذا الوجود يتعدد بتعدد الحمل مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه
وح فلا مجاز فى اللفظ اصلا فالمجاز انما هو فى الاسناد وهو خارج عما نحن فيه وان
بيان حال قولنا زيد الانسان معربا باللام وان اسناده مجازى فلانه لا ان يخرج
هذا من اقسام اطلاق الكلى على الفرد ومنها ان يطلق الكلى ويراد به الفرد وهذا
متصور على اقسام شتى حيث جاء حتى يرجع وهذا الوجه نعم هذا قاله بدا الجاد
المفضل مع الفرد فى كلام واحد منفيا ان يكون المراد جائيا شخص هو الرجل لا غير بان
يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو هذا يباينهما فى الجميع وهذا
معنى قولهم اذ الاطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية تفويض مجازا وان اريد كونها
موجودا بوجود واحد فهو حقيقة ولكن فهم ذلك يحتاج الى الخطر فحينئذ يباينه
انا نفرض الكلام ان اللفظ الموضوع للكلى وهو الجنس الشامل للقليل والكثير
المتفاوت بتفاوت خاصة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين وان
دخله تنوين التمكن ايضا فى بعض المواد فيما دخله تنوين التنكير فلا يرد بانه يصدق
على موضوع نوع من خصائص المذكر كالشعر فان لا حول وجه الشبه بين الاوصاف كما
لتقنية والجمع وغيرها فهى فى انها جائية رجل اسد يتشخص معينة فالمراد عند المتكلم
فيه معين عند المخاطب ومعناه حينئذ فى قولنا جائنى رجل اسد يتشخص شخصا يشبه بالاسد فيصدق

الرجل

قلت ان الطبيعة المعراة هي ملاحظة الافراد لا استلزام ملاحظتها فلم تكن
بيانا عما ورد وجود الافراد كما بيناه فتحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انها مدخولة
لام فرد لانها اللفظ الكلي فلزم دخول لام ما فانه ان لفظ الموضوع الكلي جزئي نحو
كل مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لان الوجود
لا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام موضوع للطبيعة المعراة فيما يعد ملاحظة
الافراد وذلك لان شمولها لجميع افراد المرأة وبعضها استغراقها فيما لم تلاحظ
الافراد له فيثبت من الوضع كالاستغراق في اكرم بني تميم لا فرق هذا وان يثبت
انما يصح وضع المعرف باللام فيما لم تلاحظ الافراد لانا نقول ان استعمالها على
الوجه المجاز وما ذكرناه هو على حقيقة انما كان وجه الاطلاق وهو ظهر مشتركا
فيه فيصح اطلاقها على الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد
المفهوم من الفرد الذي هو مصداق فرد ما لا صفة موجود فرد ما والمعرف باللام هنا للعهد
الجنس هو مفهوم فرد ما لا وجوده لتحقق الطبيعة في ضمن فرد ما لجهة تحققها ما ذكروا
ان المراد من المعرف باللام اذا اطلق وارید به المعهود الذهني هو الطبيعة مع شرط وجودها في
ضمن فرد ما لا لوجودها في ضمن الاعيان لما مضى حصل لنا من الارادة ان مفهوم
فرد ما والطبيعة من اللفظ لا بشرط من حيث لاحظ كلام المتقدمين في المطولات وغيرها الى
مصداق فرد ما بما يحقق وجوده في ضمن فرد ما مما هو من باب تسمية الداخل باسم الخارج
فان قلت هذا بعيد جدا على قولك من ان يراد بالمعرف باللام الطبيعة المشروطة بشرط الوجود في ضمن
فرد ما بعد صدق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم نقل انها مجاز
قلت لكونها حقيقة رجحان ارادة المذكورة المطلقة مقابلة لاسم الجنس ولم يوضع نوعي
رجحان المركب مع التنوين لتضمن بعضها مفرد ما وهو ما يطلق على الواحد لا بشرط الكلي

لا بشرط

لا بشرط الفرد ولا بشرط الكلي في ضمن الفرد فالمطلق منه فرد ما من الطبيعة الموجودة الحاصلة
في ضمن فرد ما لان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق في فرد ما وهو فرد من
في الخارج بخلاف الطبيعة فانها وردت مقابل جنس بمعنى الطبيعة الموجودة في ضمن
الفرد ضرورة ان عدم الوجود بالفصل اللازم لمعنى الاطلاق المقصد بخلاف هذا الامر
مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفصل في ضمن فرد فاما مشيرا جاء رجل فان اريد منه النكرة
فهو بعينه مثل هذا الرجل الا ان اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجاني هو مصداق
فرد ما لا مفهوم وطبيعة فرد ما موجودة في ضمن فرد ما ويريد منه اسم الجنس بحيث يحمل عليه حقيقة
لاطلاق على الطبيعة الموجودة ومع هذا كان فيه مجاز هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي
عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول فيها وهم نوهوا ان هنا لما اطلق وارید الفرد بخصوصه
فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا المعنى مجاز ارادة الخصوصية كما بيناه فان قولنا هذا
الرجل اي من باب العهد الذهني جاءني الرجل الشاري والشاري هو الطبيعة الموجودة
في الفرد لا كل الشاري اليه هو هذا الكلي لا غير فيكون مجازا وقولهم ان قولهم الفرد لا يدل
على الجنس حقيقة في العهد الذهني انما كان من انهما اثنان والاحكام المتعلقة بالجامع
على انواع منها ما يفيد حكما للجميع حيث وجد وصار اوجد مثل قولك شل البيع حلال
والربا حرام والصلاة واجبة والصوم حتم والماء والخمر كذا والخمر كذا وكذا الى آخره
ومنها ما يحتاج الى ضم عناصرها الا غنية في ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل
مثل اسم وصلوا اشتر اللحم وجيئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يفيد الامر على
طلب ايجاد الحقيقة في ضمن فرد ولا يتبادر منها دلالة على تعيين فرد مقصودة بالذات
بل المقدمة وهذا لا يسمى مجملا لحقيقتها اللفظ اعني هذا الذي نقول انه اشتر
نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري وزيد ان الشاة لها فرد ولكن يلزم وجوب كون

اللحم الحلال

فرد ما مطلوبا بالبيع وهو معين المعرف بلام الجنس لم يرد من اللفظ فرد ما مع ان قضية
ان هذا المعنى المبهم هو مدلول اللفظ فان تعلق ارادة هؤلاء به هو ما ذكرت
لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لان العقل حكم
بتعلق الوجوب مجيا وفرد ما من بين افراد كلام المتقدمين في المطولات وغيرها الى آخره
بلزم الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار وصدقه بهذا الذهني الحاضر لان الواحد الحقيقة
يصح اطلاق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المجردة في الذهن على فرد
موجود باعتبار كونه مصداقا في الذهن وبهذا جزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا
لها كما كان اطلاق الكلي الطبيعي على كل واحد من جزئياته الحاضرة اما مطلق على الفرد الذي
صدقا باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه ووضع اخر موضع اسم الجنس المعرف
باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة من الافراد وهو
المعرف الجنس والحقيقة وجوده علم كما مر وسائر ما على حسبه بحيث يصح اطلاق الجنس
او جامد وهو العهد الخارجي نحو علم الشخص بعضها على حسبه بحيث يصح وهو العهد الذهني
ومثل النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثل كل مضافا الى المكرة وقد
صرح بذلك في موضع اخر ثم قال في اخر كلامه ما ان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم
الجنس اذا اطلق على الفرد كما اذا دخل السوق ورايت ساتيه مقبلا احقيقة ام هو مجاز
قلت بل الحقيقة اذ لم تستعمل الا بما وضع له وان قال وقد يتضح هذا الاستعمال
ما ذكره هنا ان لفظ الاسد للوحش الشجاع ولا يخفى ان نحو الرجل والمهول من الحيوان
كالحمار والحيوان كذلك استعمالهما في الوحش الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي
حقيقة لادعاء انه الموجود هذا من الجهود واستشهد بذلك على ان استعمال العام
في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا للفظ الانسان

ورجل

ورجل لم يستعمل الا بما وضع له لكنه قد يوضع الحاجي على ما بيد وكذا اذا قال القائل
اكرم زيدا واطعم فقلت ما فعلت ثم قال قد سبق في بحث الغرض بالام اشارة
الى الحقيقة وهذا كلام كاذب يشهد بانه اذا ما دخل المعرف بلام الجنس اذا اطلق على
فرد ما يكون حقيقة وانما حاصل الخلاف هو قولهم ان المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة
التي توجد في ضمن فرد ما صرح مجاز وهم يقولون ان حقيقة فتتبع بعين الاعتبار وانقل
الى ما قيل لا اثر له بل لا يمكن تعبيرهم على خلاف القرائن في ذلك وهذا ما بحث
الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على جعلهم وهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد
لهم في ذلك امر منهم اعطاء الفضل لهم في التفكر والاجتهاد مع طيبة وتفكر فيه
مع ان الفاضل الجليل اطلع الاخير من على عروض الحقيقة في القول بما ينفي عن بعض
الى ما ظهر غيره ايضا وحاصل انهم اراد وا ان شاملا دخل السوق ثم ان الفرد
اذا لاحظ ان في ضمن فرد المعرف الجنس ولكن لعدم تحكيم سبيل لهم ان يبان فرد
ما مطلوب بالبيع وهو حقيقة مع جعله ان موضوع له وهو الجنس ثم
الوان فالكلية غير وافق الكلمات المتقدمة نافاصرح به في الاطلاق وعلى الفرد
توهم الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاطلاق يطلق على ما هو فيه فقط
بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام مع حاصل ما ذكرناه من الدلالة المتبعة
فلا يرد ان رجلا قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا
رايت اسدا رجلا او هو حقيقة الوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وشاهدا
رجلا فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان
الكلي الطبيعي في ضمن الفرد علاقة للجاز وكذا مناسبة الكلي الفرد علاقة لذيوع الكلي
في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب وهو

القدر المشترك

هذا اثبات اللغة بالترجيح لا انه يمكن ان يوضع لهذا الخصة الموضوعة الحاصلة في انواع الاشارة احتمال الارادة المتكلم بالسنة الى الكل متساوية فلا يجري اصلا العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الفرد او الجنس او الكل لا يرتبط بالاصل الحقيقة لانه يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاول لاقتران الباء ونعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون المفرد لبعض الجنس بعضا ما متوحدا او بكونه احد المعاني المشتركة فيها اللفظ الا انه ما بان يكون حقيقة فيها تعالى والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك وحق الكلام ان يقال ان كونه حقيقة في الاستغراق وبطلان الثاني يتوقف على عدم اطراد الاستثناء فيه لانه لا يجوز العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلافه فلعموم ايضا فتح جاءني الرجل الا الجهل او اكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال لجواز الكل بجواز استثناء الماء وعدم جواز ذهاب الرجل كلام ضعيف لان عدم امكان اهل الاخبار عن جميع الماء لعدم جمع المياه فرينة على عدم ارادة العموم وعدم جواز التأكيد بما تؤكد به العام لعلة مراعاة المناسبة اللفظية واختيارا حكاه بعضهم عن الاخفش اهل الناس الا زيدا البيض الا السود الا الصفر فيجب عمومها لانه يعد على العموم لا يعد ولو لم يعد على العام كل وبعد ولو لم يعد على المجموع مجموع الافراد وفيه ما فيه المعرف ان يعم جميع ايضا افرادي نقول ان الانسان في خسر الا الذين امنوا الخ وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا صيغ الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال المطلق الاستغراق مجازا وفيه ان ذلك ينافي الحقيقة في الجواب عن الاول اذ يقال ان الموضوع لعام قرينة على ارادة خصوص الاستكمال منه الاستغراق وما يقال في الجواب عن الثاني ان الخاص لا يجاز لانكار زيادة المعرف

تدل في بعض الموارد على العهد وكونها للجنس والعموم تحتاج على العموم لاصالة البراءة عن الزيادة ولان تقدير قرينة مرشدة اليه يرد عليها ما حلفت ان لا اشرب الماء فانه يحمل على المعهود تحقيقا بحسب ازمانه او احواله على العموم لم يحنث ومنها ان حلفت ان لا ياكل الطعام فانه لا يعم انواعه لانصراف الجنس وهو الحكمة الا حيث وهذا هو حيث لا يكون الاخص معهودا عند الحالف او مما يعتاد منه الاكل لانه لا يحنث بالجوز لانه لا يعد من الطعام في كل الاوقات نعم لو كان معهودا او مما يعتاد حنث به لان الغالب حينئذ قرينة على ارادة المتعارف بخلاف ما سبق من الاكل لانه حقيقي في الجنس لما ان حقيقة الطعام تقول ان الماهية من حيث هي هي لا تقتضي الا الوجود لا العموم لانه لو اقتضى العموم لاقتضى الجنس والعموم متنافيان لان الشيء لا يجوز الوجود على الوجوه كلها لكن يجب عليها تحقيق الجنس ولو فرض حصولها في الخارج معدوم مثل المقاطيس امثلة في احكام النوع كثيرة مع ان ما في حكاية تشرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه لان العهد فيها هو الشرب لا الماء فيقتضي خلافه ما ذكرناه والجواب عن الثاني ان البراءة انما تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع انه يقتضي الحمل على العهد ايضا تم ما قاله الجنس اذا ربما يلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود لم يفد لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للذكر وارجاع الضمير كلا مرة على الاعم الذي فرضه عهدا ينافي الاصل اصالة البراءة فيقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله لان تقدير قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه قد يقتضي ما ذكره الاعدم تقدم ثبوت المناسبة فيما المعهود لعدم العلم بان زيدا مثلا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فلا وان يتبع موضع لنشأ البراءة اصالة عدم تبعيض الحكم لان المعهود بعض

المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ولان التقرير يقتضي ارادة المفرد على الاطلاق حقيقة وكونه احد معانيها لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام مع انما هو في دلالة اللفظ على العموم مطلقا ليستعمل في فرد ما يحتمله صيغ العموم التي هذا شأنها والا يلزم الاجمال والاعادة للعموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكل على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان زعمنا الى ورد اللفظ لا بد على العموم لكن لازم ما اخترناه في كونه حقيقة في فرد ما من الجنس ان الحكم اذا تعلق في الصيغة برجحان او الفرد فاخرا ما

وأما الثاني فعدم لان المفروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف
مع كون الرسول يعمهما الا الكتابة لا تثبت الخطاب كما لا يخفى وما ذكر من ان قول
تلك الخطابات بالسنة الى المعدومين بباب المكاتبة والمراسلة الى الناس في كل ما يجوز
في الكتابة بل لا يبعد ان يزيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من
سيوجد ولو بعد دهور هذا بعد الكتابة لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بينهما هو ما
ذكرنا لا فيما وقع الاتي الموجود القائم اذ المراد منها الطلب الحقيقي والامكان والمراسلة
المكاتبة بينهما هو المعاصر ما يشعر بالاحكام من بادي الوهلة لا الكلام والخطاب مع ان
احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي من ثبوته لان قلت اذا شمع الخطاب لوجود
الجاز فما الذي يثبت التكليف للمعدوم حين وجوده هو بلوغهم قلت اخبار الله تعالى ورسوله
اياهم اذا وجدوا هم يرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام وخبر رسوله حق فهكذا
ولا يلزم من ذلك احياء المعدوم حتى يلزم محذور المنع الحال او الوارد في خطاب المعدوم
لان ذلك احياء الموجود حال المعدوم وذلك مفروض وعلى هذا يندفع ما ذكره الاشتراكي
تمسكا بالاصول الحاصية المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا لانتفاء ما به
صيرورتها حكما بدليل آخر من الاجماع والنص والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها الفور
او غيره واحد فان قلت لو قلنا بجواز شمول المعدوم مجازا يحتمل احياء الموجودين بان المعدومين
مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف بالاجماع والقضاء قلنا بعد
تسليمه وقلنا بالاشتراك بدليل آخر غير الاجماع والاخبار الواردة في ذلك نفي
ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الموجود والمعدوم
او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك بالخارج لتنقيح مناط الثمرة في فهم الخطاب فان
خطاب الحكيم عالم بمراده غير بلا قرينة فصح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدوم

فلا يبعد ان يتوهم الخطاب بعد اصطلاحهم وليم علم التخصيص عن اصطلاح زمن الخطاب
ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو تخصص الخطابات بالحاضرين بحجب على المتاخرين الحر
والاجتهاد في تحصيل افهم المخاطبين وطريق ادراكهم ولو بضميمة القرائن الاجتهادية ونحوها
اصل عدم القرينة واصل عدم السقوط والتحريف وعدم القرينة الخالية الدالة على خلاف الظاهر
واشار بذلك ودعما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراط الغائبين الحاضرين
في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف
وجب مساواة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي او نائبه الخاص
لا يجب جمعة على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف وحيث انهم
مدركون للسلطان العادل او نائبه الخاص بخلاف الغائبين فهما الفوات للخطاب
الغائبين يمكن الاشهاد بالاجماع على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف
ما لو اختص الحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن الحد على
الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف انت خبير بان ايراد الاتحاد والاتحاد في الصنف
لا يعود فلو يحيط بتيارهم واحتمال مدخلية كونهم مدركين في عصر النبي او امامهم كافوا
خلف وامثاله ذلك من الاحكام الشرعية وحصل التفاوت بذلك وعدم الحكم بالاشتراك
الغائبين منهم بحجة هذه المخالفة والتفاوت بما هيهم اساس الشريعة والاحكام مع
الا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما يخص فيه على القول به انما هو زيادة الجزء
او اجماع او نحو ذلك فلو قلنا بعدم اشتراط السلطان او نائبه بالجلاف الايتر
استدل به على بطلان الاشتراط وجه هذا التقييد ان الاية بهذا الشرط كون الخطاب
مختصا بالحاضرين ودرود الاية صوت الغائب هو حصول الشرط ويسقط قولنا يجب
اليهم علم المدارك هذا الزام لهم لان الخطابات شاملة الغائبين ايضا لان

منذر كذلك لهم النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل الشافي للشرط على المثبت بالاية
الاية فيمكن ان يدعي ان الخطاب بخصوص الحاضرين يحكم الخطابات الاتفاق بالسنة
اهله كونهم واجدين للشرط حين الخطاب فنحن نفقده وله علينا ولو كان خطابا
مع الغائبين ايضا كان واجبا علينا فهم الخطاب عن الحكيم بالضرورة خلافه فان السنة
بالاتفاق لا يجوز بدليل الاشتراط معلوم والجواب بان الاتفاق يخصوص بالحاضرين
لا يفيد دفع الاتي بدليل ما ذكرنا من ان الاتفاق لو كان يخصوص بالحاضرين
وهم صنف غائب الغائبين فاذا ثبت الاشتراط بالدليل الاخر فالتمسك بدليل الخطاب
زائدا الدليل لهذا الاتفاق فيجاب بان الاتفاق ايضا من وجها ان الغائبين فرجع الثمرة
لا يكون الفرع بعد فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب ذا كان مع الغائبين يجب ان يعلم
على مقتضى الخطابات وهو الاطلاق كالحاضرين فما لم يعلم ان يكون كذلك بالجملة حاصل
ما ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط الانعقاد بالصنف بعدم كونه جامع النزاع فيه وقع
الاجماع على عدم الانعقاد نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على الشافعيين لانهم كانوا
يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله وهو مشكل بوجوه المنصوب والمعلوم انهم شاركوا في
الامور الفقهية ان لم نقل بعدم المسلم الاجماع هو ذلك واما المعلوم الفاقدون لذلك الاجماع
على انكارهم فمع تغير الفوات يشمل الخطاب المعدومين فعلى الفوات يثبت الوجوب عليهم
وعدم تقييد الوجوب المنصوب بالاطلاق الاية يرد عليه ان المشاركة اذا كان هو
الاجماع فلا دليل على العدد المسلم الثابت الشافعيين ترى وجوب الصلوة هو ما دام
واجدون للصلوة خلف النبي او من يقيمه فالذي افاده هؤلاء المشافهون ذلك المنصب
بانفرادهم او ممنوعيتهم عن ذلك بقول فوتنا النبي وغيره ذلك فلا دليل على الاجماع على
مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين في العدد فيما ذكروا من الثمرة

الثاني المشترك بين الكثرة مثلا اعلم والفعل وامثال ذلك لا يتمايز بعضها عن الباقي اصلا بل هو انما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك مخاطب الرجل والمرأة ولذا لم يكن الاجماع على الاشتراك الثابت الاشتراك في غيرها يخص باحدهما بقيا كاحكام المخصوص المقارن بحرفها بالمرأة واحكام غير المختصة وما يتعلق بالنصف بغيرها بالرجال وامثال الاحكام المختلف فيها قياسا بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اقام الدليل على انه للمذكور الا ولذا ظهر ثبات الحمرة في الصلوة المجمرة اما ثابت لختصا بالرجال بالدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين في الركعتين الاربع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة لا ثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبت الاجماع ودونه خرط القتاد لان الاجماع الا تفاقي المخصص لكونه من الادلة المختصة بنا انما نقلوه بالعموم ومعموم دعوى الاجماع مثل قوله عليه السلام في الحديث المعتبر الاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم وبهم لحق المحقق الخوانساري في شرح الدروس حيث قال بعد ذكر ما ثبت الحكم فيه بالدليل الخاص ما لفظه وما لم يثبت فيه دليل خاص فالاصل فيه الاشتراك بين الرجال والنساء مثل ايجاب الصلوة والصوم والحج والطهارة والنجاسات والاحداث والاكل والشرب والنكاح والطلاق والعدة والاستبراء والرضاع والحضانة والنفقات والجنايات والديات والقصاص والحدود والتعزيرات والشهادة والقضاء والحكومة والدعوى والبينة والايمان والاقرار والاقارير والاعتراف والجهاد والصيد والذباحة والاطعمة والاشربة والتجارات والمكاسب والاجارة والشركة والمضاربة والمزارعة والمساقاة والوكالة والوصايا والمواريث والوقف والصدقات والهبات والسكنى والعمرى والرقبى والحبس والعتق والتدبير والكتابة والاستيلاد والايلاء والظهار واللعان والعدد والرجعة والبيعة والخلع والمبارات والفسخ والنكاح والمهور والجهاز والنشوز والشقاق والقسم والسكنى والكسوة والنفقات والحضانة والرضاع والاستمتاع

العام الاستغراقي ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تجوز ون
التجوز بالنقل عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج محكم فان الكلام
انما هو في تعرف المتكلم بانه هل تصرف في مدلول اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف
في الحكم واحال الامر البه ولزوم الافراط بالجمل اشتر يتوا قولا مضافا الى العام من غير
هذا القول لزوم التخصيص المتصل المستلزم لجهالة المراد بطريق الاولى فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة
فيها وهو غلط فاحش قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو
تركيب معانيها وتفهيم التراكيب الاحكام المتعلقة بها فهم تلك الالفاظ فائدة لغوية
في الكلام اسنادا الى نفس مفهوم العام ولا اسنادا الى شيء سواه كان اسنادا تاما او
ناقصا فانا نقدر ارادتها فان تعلق ذكر العام وارادة مفهومه او لا بجعل الخصوص
في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض عنه تلك فائدة هذا لو جعلنا الكلام
في الكلام موضوعا لان يجعل عليه هذا ان الحكمان مثلان في كل انسان اما كاتب او
غير كاتب اما ان هذا الخص فيه وليس بمخصوص فلا اكرم العلماء الا زيدا يجب اخراج زيد لغام
من جملتهم واكرام الباقة فانه لا خلاف في تخصيصه وكونه بتخصيص وانما الخلاف في ان
التركيب هو اذكر ناه يحتاج الى الاثبات والذي هو محتاج نظرا وباب البلاغة بتأدية
المعاني وبها ما تتم انما هو تتميم اللفظ بما يصير به فيما وضعت له البلاغة بتركها اختياره كالقرائن
في البلاغة بتركها اختياره كالقرائن جعل الاسناد اولا موجها الى العام ثم نصب
القرينة على ما هو المكنة التي ذكرناها وغيرها راجعا الكلام وذلك المام ان علينا
متابعة وضع الواضع او رخصة في نوع المجاز الذي نحن بصدده للفظ كون لفظ العام
موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسنادا

ا م

اخر حتى ان البالغة فلا يدرك الشرف في لفظ العام بمعونة قرينة التخصيص بالعضد
استمن هذا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد
الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصل ان ههنا مفهوما احدها عشرة موصوفة
بالباقي اخرجت منها الثلثة وثانيها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان
قلنا ان مدلول لفظ عشرة الاثنتا عشر معناها الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في البقية
كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناها الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في
البقية لا بمعنى ان وضع لهما وضعا واحدا بل على انه يصير عنه بالالتزام مركبا يتم المقصود
الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب سواء المتأخرين الى احد هذين القولين
طريق الرد على ما اظهر لختارا في احد القولين الثالث بيان ان تمام مفردات الجملة التي
قاد على حالة مفردات مستعملة في معانيها الحقيقية وانما الخلاف في المركب
فعند الجمهور مجاز في البقية وعند القائلين حقيقة فيه عند وقد ظهر لك بما
حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد
المفردات في البقية مع ان تفسيرهم لها بانها هي بدون المركب العشرة الموصوفة
بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغيره ذلك ايضا
واما في القائلين بعدم كون مجموع المركب سالما للبقية لا بحيث يكون موضوعا لها بوصف
حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في المعنى اسم مركب من لفظة الخاطئ
الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير في جزء الاسم في اشتراط
الخارج الاتصال مع عدم جواز اعادته فيه بمجاز المتعذر عنه بلا زم مركبا الطالب الورود
للفظ ناقص ومثل ذلك ورد على الثالث انها مثل بقيت سبع واربع وثلث
لاربعة عشرة وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف المحققين من كون الاستثناء

ر لخفا اثباتا وبالعكس وان ذلك انما يتم لو كان موضع عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة
بعد اخراج الثلاثة ويتبادر منه كما ذكره المعتمد وهو مستلزم لان لا يكون
الاستثناء مخصصا اينه كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ان
العشرة الموضوع باخراج المثلثة عنها كما هو المعتمد ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس
هناك تعدد واثبات فانت خبير بان جميع ذلك خروج عما لظه ومخالف لقواعد
العرف والعادة واستقضا الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم وهذا
المقام تضيع الايام الا بعثة الاستثناء المستغرق لما اقناه بواسا وفي المستغني
ذهبوا على جواز ذلك ايضا على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستشهاد الاطراد المستغني صحيح
اقناه ايضا ونقله في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل يجب كونه اقل وقيل
بجواز المساوي والاكثر ون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى
وقيل لا يجوز الا الاقل القلة ون غير فيجوز اكثر منهم الا النصاري وان كان العام
منهم واحدا واخر الحق في الجواز الا ينتهي الكثرة الى حد يفهم استثناؤها عادة
مثلا ان يقول لها تة الا اربعة وتسعين وضعفا احتج الاكثر ون باموال الاولى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك لا
غوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من
المستثنى منه لزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو كما ترى فان
الاولة الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون والا لاستلزم ان يكون الباقي
من العباد بعد اخراج الغاوين والاخر الاوهام المخلصين لعدم الواسطة وما ذكرناه
وهو ان الاستثناء لا يدل على ما ورد عليه فلا يفيد بشيء لهم ورد عليه
الزامه على جواز الاستثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقدر الاستدلال على ذلك

ا م

الاستثناء مخصصا لما عرفت انهم يأبون كون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة لهذا معنى التخصيص فحينئذ يلزم ان يكون مجازا في الاكثر وهو الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون الخارج افل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر فكيف يجمع بين كلاميهم وبالجملة فالذي يخطر بالبال انهم قد غفلوا عما نبهنا عليه الامر لظهور هذه الامور والتحقيق ما حققناه فالمجاز الذي كنا اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فموقوف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك فيما سلف وأوائل الكتاب ان وضع الحقائق بتخصيته ووضع المجازات نوعية وتزيدك وضوحا ان الحقيقة والمجاز بعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات فاما نوعية حقيقية كانشاء ومجاز به والا وضاع النوعية انما هو لقيد المستفاد من تتبع كلماتهم ان الوضعية والاستثناء مثلا تركيبي وضع بالوضع النوعي للمزاج بمعنى انه لا توقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف عليه الحقائق المفردة والقدر الذي يتبادر من الوضعية هذا النوع انما هو المتبع نظيرها بيانا للالفاظ المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فلا ترى في المثل حقيقة وكذا يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لا لان التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتبادر من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن ما قبله في الجملة واما انه بكل نوع ذلك اي اخراج يكون الا بداك بكون على وجه خاص من كون المخرج افل من الباقي فلا يدل عليه التبادر لانه لوضعة قديمة من اهل اللغة وكان الحقيقة هو المجاز في المفردات بزعم الاصوليين والاعتبارات والذي يدل على ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لهم تهما كان هو الجملة التامة والرشا هو هذا القانون محرجا جاهلا بالمهم لحظ المقرض الاصلي كالمقابل الذي لا يعتني به في المثل بالعكس بل ذلك المقصد انما يلاحظ بالمبنى في قابلية العام لدخول فيه فحينئذ تحقق الاصناف فيه فحينئذ كواحد من الامثلة استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بينا ان نفرض ذلك الصنف جاهد من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء تلك الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي حينئذ اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لكان متجها ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الاصلاء على اتفاقهم على صحة الاستثناء لو كونه حقيقة فان فشوى الاكثر في العام يصح على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الافراد بعد ارادتها منه سنا شتمال الزمرة بعنوان الشمولية ولو كان بلحظ على اللفظ او لفظ مجازي فلما كان الا بزراة الزمرة بحيث يحصل اليقين بالاشتمال فهو قابلية اللفظ للدلالة على المراد لفظا المفهمة بحيث المقام وبسبب المشبه بالاستثناء مع قرينة واضحة لهم كما باشتمال الكل بالعشرة لكون اللفظ محلا كان في قولهم له على عشرة الا ثلثة بالرفع لا يحكم باشتمال الكل بالعشرة لكون الاستثناء على الاستثناء المتعارف فانه لغو بحيث يؤدي من اول الكلام وبيانه اخره ودفع الثالث بان المراد انه لا يفيد ربط الا بالاخراج الا تكلم بقي محل صفة الجمع لو اراد الاعلام وبقي وهذا مخدوش بما يكون لزيد في

لا يفيد

لا يفيد لكونه حقيقة فهو المطلب الاصلي للاصولي هو ذلك الاستعمال فهو نقول الفقد الثابت لقلة الباقي المتعين هو ما لو كان الخارج افرادا كون ما لو كان الخارج اكثر من الباقي مما رضي فيه العرب بعنوان الوضع الحقيقي مع وعدم الثبوت دليلا العدم كون الوضع نوعيا وضع فالصور المشكوكة منها لو كان الخارج اكثر يمكن كونها من افراد الحقيقة وكونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء بعد بعلاقة مشابهة اراد عها الغلبة فيه للباقي الغلبة في الفيد وان كان كثيرا وتخرج ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا سبيل ان يدعي التبادر فيما لو كان الخارج اقل وهو علامة الحقيقة ولا دليل ان اهل العرف يعيدون مثل هذا القائل على ما مائة الاشعة وثمانين مستهجنا وكيف لا الا نرى انهم لما لم يقفوا على الاستعمال الغير فيه في موضع الخرجة والتجليح بلا وكان لهم على عشرة الا اشعة وضعا وثلثا وما ذكرنا ان المستفيد فيه مرضي الذي عالما فلته وان الغالب وفي عموم الاستثناء البدائي كما هو مبنى الشيخ العلم صاحب الفصول والمبرد لذلك الا لما يقبل الوضع الاستثنائي وح ضد ظهر لك مما قدمنا ان المحقق هو ما حققنا وساقنا الى لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغلبة الاكثرين انما حصل مرجحة الاشارة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحال لم يثبت كون الاستثناء حقيقة وقد اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في ضمن غير استعمال الاكثر كما بيناه انفا فلا يعلينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة الفاسد لها الاكثر كم وضعوا ليمكن دفع الاصل بمنع الدلالة مرجحة ان ظاهر العام ان يراد به اضاف كثيرة فاخراج صنف يكون ذا فراده اكثر من سائر الاصناف فلا يستلزم كون بعض الاصناف الباقية افرادا والمراد هنا اخراج الصنف بافراده

الفصل من قوله الا ترى

السنة

الفرا

خاص وحينئذ فافراد ذلك الصنف الخاص فقط الا ترى استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف لوحظ بالنسبة الى العام القابل للاصناف فحينئذ لو فرض كونه اكثر من الباقي فان فرض كونه اكثر افرادا من الباقي وان كان بحسب الاصناف والاعتبارات والذي ذكرنا ان المقصد الاصلي لهم تهما كان هو الجملة التامة والرشا هو هذا القانون محرجا جاهلا بالمهم لحظ المقرض الاصلي كالمقابل الذي لا يعتني به في المثل بالعكس بل ذلك المقصد انما يلاحظ بالمبنى في قابلية العام لدخول فيه فحينئذ تحقق الاصناف فيه فحينئذ كواحد من الامثلة استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بينا ان نفرض ذلك الصنف جاهد من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء تلك الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي حينئذ اكثر واما لو قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى اخر المائة من الظرفاء لكان متجها ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الاصلاء على اتفاقهم على صحة الاستثناء لو كونه حقيقة فان فشوى الاكثر في العام يصح على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الافراد بعد ارادتها منه سنا شتمال الزمرة بعنوان الشمولية ولو كان بلحظ على اللفظ او لفظ مجازي فلما كان الا بزراة الزمرة بحيث يحصل اليقين بالاشتمال فهو قابلية اللفظ للدلالة على المراد لفظا المفهمة بحيث المقام وبسبب المشبه بالاستثناء مع قرينة واضحة لهم كما باشتمال الكل بالعشرة لكون اللفظ محلا كان في قولهم له على عشرة الا ثلثة بالرفع لا يحكم باشتمال الكل بالعشرة لكون الاستثناء على الاستثناء المتعارف فانه لغو بحيث يؤدي من اول الكلام وبيانه اخره ودفع الثالث بان المراد انه لا يفيد ربط الا بالاخراج الا تكلم بقي محل صفة الجمع لو اراد الاعلام وبقي وهذا مخدوش بما يكون لزيد في

الا ترى

سليم

ه سليم وسليمة مستقيمة فلا دلالة على مطلبهم لزاما تقدم هذا فقول المكان موضوع المسئلة والاقوال المذكورة في المسئلة خلافية فلا يدرى غرضهم الخارج حتى يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين الحقيقة يريدون كون العام مع الخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريد ويكون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان نبين ونحرر محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب محل استعماله في بعض مجازي ام فذهب الاكثر كما قال الكون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل كذلك ان كان الباقي غير محصور في كثرة كما لو بعد العام بقدرها والا فالاول وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالصفة والغاية والاستثناء ومجازا ان خصص بالمستقل متصلا ومنفصلا وهو ظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وكذا ما عداه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام بعض حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط الاستثناء المتصل وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ متصل الا الاضافة وقيل حقيقة في ما بقي مجاز في الاقتصار عليه والا فالاول لزم ان لا يكون كذلك لزوم الاشتراك او المجاز على تقدير كونه حقيقة في المراد وقولنا لقائل ان كم من نبي الطوال العدد الخضم اكرم من نبي قليل عدد وصفته انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول اما القصار منهم فلا كرم معهم ورجع التفضيل الى بعض ما يتناوله الطوال منهم وكذلك مخطئ من يتخيل الفضل ان دخول القصار منهم على جميعهم ما يتناول بعض جميع الافراد مشتركا وعلى جميع الاحوال في الشائع ممكنا اكرم في تتميم الاحتجاج العام الحكم على كل واحد بخصوصه اعتبارهم العلم بان جميعا ان ذلك كلام ذا فراده فتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزام التجوز في بعض المفرد اخا يفعل بمن له ادنى مرتبة العلم

الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او احياء ومنقولة متخالفة عنه وبالجملة بحيث
امر ذلك في هذه الزمان قد رجع الى كشف الاحاديث بعينها ولا ريب ان المعارضات فيها
في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا
بخبر نقل الشهرة عن امام بلد واصلة الى اهل ذلك البلد او الى بلد اخر مع عدم علم المستمع بمعارض
له والظن بذلك مع اتفاق الاصطلاح وقلة اسباب الاختلاف وامكان عرض الاختلاف بسبب
طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة وامثالها الربيبة والمعاندة من
الائمة بحيث صارت الصادرة التخيية نادرة جدا فيما بيننا نحن في الاخبار التي وصلت الينا
في وجوب الاخذ بالراجح من جهة العلم بالصدور وعدمه وفقد ورجحة جواز العمل بخبر الواحد
الظني وعدمه وكان في شرائط العدالة تحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي
وكيفية التحري عن تزكيته عدلا وعدلين ورجحة الاخذ بالراجح من ورجحة المنقول بالمتواترة
او مرادفة له واعتماد السقط والتبديل او الخوض في حصول التعليم فيها الموجبة
لتعارض حال الرجحة المستندة الى الدلالة ورجحة الاخذ بالراجح من جهة الدلالة بسبب تعارض
العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في
جملة العلاج ورجحة اختلاف المنطوق او ارادة في المعارض وان التكليف اليقيني
الثابت بالعقل الذي لا يدرء بتحصيل معرفته ورجوعه الى صاحب الشرع وسبيل العلم
به مسدودا غالبا فيجب لنا وجوه وسيلة في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتب التي
لا يستفاد منها الا اظاهر من الاحكام مع اختلاله واشكاله كيفية الدلالة وكثرتها
والاجماع الظني المنقول بخبر الواحد المتواتر والاستصحاب لا سيما بعد الاطلاع
الاخبار مع انها لا تفيد الا الظن مختلفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض
بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايضا بالاختلاف الموجود بين جميع الادلة

ولا بد في الاعتماد على شيء منها على سبيل الترجيح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي
والمتوقف فيه والاخذ باحد الطريقين مرتبا على التسليم لما يتم مع الخبر عن الترجيح كما
هو مفروض علينا في الاخبار وعلى تسليمه فالاعتماد بكلها وبنائها اولا مرجح
او ظاهر او استصحاب مع وجود الظن الفعلي بوجود المعارض مجازفة مع ان القول
بالتخيير على هذا التقدير في العامي ورأسا وهو باطل والجملة الذي نجزم به ويمكن ان
نعتقده بعد ثبوت الحجر عن تحصيل العلم وسدبابه هو اضعف الحكم عن هذه الادلة
الادلة في الجملة بحيث لا يمكن الاعتماد على ما يحصل الظن بحقيقة مرجعها للاعتماد على
كل واحد واحد منها او اصل حجية العمل بالظن الاحاقام عليها الدليل ولم يتم الاجماع
المقدر مع انا لو قلنا انه يجوز كلما مر في حديثنا او فهم شخصا بان يعمل عليه كان من
الادلة فيصير المفتوح من باب خبر الواحد حجة مشلا فاذا رأينا حديثا صحيحا فعملنا عليه
الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده في خصوصه وهكذا فيخرج قلت انما لا
مع وجود العلم بالمتعارضات غالبا لا معنى له ان قلت العلم بوجود المتعارضات
انما هو في الجملة فلم نعلم في خصوص هذا الحديث قلت وهذا يصير من باب الشبهة المحصورة
التي حكموا بوجوب الاجتناب عن كل منها مع انا لو قلنا بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة
الى ان يلزم منه العلم بالحرام لم يتم الكلام هنا لان موضع البابين الواحد والمكلفين
يقتضي تحريرا لارتكاب في الجميع فان عثرنا بالدليل المعتبر المعارض مع ان الغالب في ذلك
هو التعارض وخبر ابو حمزة لم يعارض لمس طريقة الاستبصار في غاية الندرة
وان كان في دلالة المرجوح والحاصل ان الجهل بما ذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه
الادلة المتعارضة المتخالفة لا بعض كل واحد منها فلا بد من التحقيق عن المعارض

بعرف العلماء بما هو راجح في نظر المجتهد وان لم يكن مؤثرا للرجوع والمثال يكون تارة كالمثال
المتقدم في الاوامر والنواهي والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذا العلم بوجود
الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجهما والعلم
بالفعل بان هذا الخبر الذي رأيناه او لا هو احد هذين الخبرين لا يوجب العلم بعد
ذلك الان ورود الخبرين المتعارضين صادق علينا وقد علمنا في جملة الادلة مع
امكان معرفتها بعينها وذكرنا ما يظهر منها انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض
في كل واحد لانا نعلم بوجود احاديث مشتملة على الحديث الذي لنا معارض والحديث
الذي لا معارض له ولا يكون الاصل كون الحديث الذي لنا هو معارض لهذا
او على تقدير كونه هو الذي لنا معارض يجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا
بعد البحث والتفحص حاصل المقام ان رجحة الظن على العلم بتحصيل الخبر او هو موجب
الخبر عن اصله الذي هو انتفاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن لم يشرع
وسعر في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم لا يمكن ذلك الا بعد التفحص عن
المعارض والاعتماد على المرجحات وشيء من هذا كله لم يحصل في كفاية الظن وعدم وجوب
العلم عليه اذا تقرر هذا فنقول ان مقام الشارع هو انه نصب الادلة واحتمال وجود
المعارض عثر المناظر الرافع لجميع حكم المخصص الرافع لبعضه ولما كان المكلف في
العمل بالخبر المخصص حتى يتيقن مرام الامر قد يحصل فيه احتمال وجود المعارض من سائر
الادلة وشبهة ولا يتوصل بوجوب التفحص عن المخصص في العام هو انه يجب طلب المخصص
في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذا احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيها ولا يجب في ذلك في الحقيقة اتفاقا وبداهة
اقتضاء العرف بذلك فكل العام وغيره الا ما ندر لا يجب التفحص عن الحقيقة

ان يعمل اذا ورد حديث يدل على ضد شيء يحتمل ان الوجوب ولكن احتمال احتمالا مجازيا
حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاستحباب يحتمل في الحقيقة احتمال المعارض
فلا معنى لهدم وجود البحث فكيف يدعى الاتفاق وان اراد ما لا يحتمل الحقيقة بالمعنى
المجازي اذا لم يكن هناك ما يوجب العمل بالمعارض لا دلالة ولا احتمالا يحتمل ان تخيل احتمالا
قريبة حالية او مقالية دلت على ارادة المجاز من الامر او لا احتمال يحتمل ان يكون المراد ضد ما في العام
ايضا من هذه الجهة فانا لا نحتمل في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد ضد ما في العام
بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتملا او مظنونا وان آل ذلك
الى صدور التجوز في العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فلا يجب كون كل منها مقصودا بالافهام
ولما كان العام مرجحا للادلة كثيرا احتمالا بوجوه وخصوصه بالبحث دون سائر الادلة وثانيا
على تقدير تسليم كون البحث عن العام مرجحا لدلالة اللفظ وحقيقة والاحتراز عن التجوز
ولكن نقول الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بينها وانواع الخفاء في احتمال
فيها لخبر فيه بل يتفق ملاقوفه ادعى جميع المخفيين الاطلاع على وجود المخصص فضلا الفاحص
وبالجملة الفارق مع ان الفارق موجود آخر وهو تفاوت الخفاء في الظهور الامر الذي
اشتغلوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي
بلغ حد الاشتهار الذي يحتمل ارادته حضر خلافا في سائر الخفايا فان لم نقل بترجيح
المجاز المشهور هناك اقلا نقول بالوقف فالغلبة مرجحة للتخيير واصالة الحقيقة وهم عدم التخصيص
لحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى التفحص بخلاف سائر الخفايا فان الغلبة فيها البتة على هذا الحد
بل اكثر الامر ظاهر على الخفايا وما يقال ان اكثر كلام العرب مجاز فهو غير مفيد في قبول
دعوى ظهور ما ذكرنا لان الاحتمال المخصص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل
اطلاق العام على بعض افراده بحيث جميع افشا الفرد العام فاذا قيد جاء العلماء فقيد

ان يراد منه زيد باعتبار ان تعلموا ولعلم كلام بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه مدلولهم او حكمهم او نواياهم بعلاقة المجاورة او التعلق ويحوذان يكون على حقيقته من هذه الجهة بمعنى احتمال العموم والخصوص واراده بعضهم دون البعض وكان بعضهم في هذا الاحتمال مرجحة الغلبة على قلة وندرة المجاز وعدم ان الكلام في الخصوص العارض حيث انه معارض لغلبة طلب العلم زمن حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان احتياج الحيثيات و افتراقها فيذا ذكرنا بين الاضافة تحقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف على السبيل على تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين بعيد جدا ان العلم اذا ان فرض امكان الوصول اليه في بعض الاحكام الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم اذا كان متمركزا او كان بيانا للعباد ات المركبة فتحصيل العلم بالجزء اليسير تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه فلي بكل ليس على جزء كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا وكان هو نفس المركب فاستفراغ الوسع في تحصيل انما يكون بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصد مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان بقاعدتي الاجماع والايات والاخبار فتثبت بهما العلم بالظن عظم فوقوعا فمن فيران العلم بعدم المخصص العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العلم باكثر العمومات وهذا بالبديهة يدفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقة الفقهاء من جواز العمل بالظن واذا امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة

يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع وما يمكن ان يوجد بعد الفحص احتمالا ضعيفا لا يعتنى به العقلاء في امورهم ولا يعد تركه عسرا ولا حرجا فلا يجوز العمل بالظن في شيء من هذا القبيل وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان ما يتطرق فيه عموما فالعام تقتضي الطباع انما خير عليه بتخصيصهم على وجوده وعدم والذي ليس بهذه المثابة فالبحث فيه بعد البحث يحصل القطع لبذل الجهد فلا يكون مخصصا للذكر وفيه ما فيه من منع حصول القطع في الثاني وغاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود اذا شترط العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لان دليله انما يقتضي حكم العقل بالتوقف الى تحصيل القطع بعدم المخصص ولم يسلم القطع سيما في فضل الادلة التي تكفل تحصيل القطع بان الاصل العام هو جميع الافراد بل الامكان ذلك مقام الخطابة بل تارة اعتمدت واردة العقيد واردة العقيد واردة العقيد

وما لم نذكره في الكتب الفروع وما يجدد يوما فيوما اضعاف ما ذكروه
بل لا نبتدا ولا بعد فلو كان يلزم علينا تبليغ احكام الجميع المخصوص فيلزم انهم
العبا ذا بعد قصروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالمخصوص في الجميع جزما فعلم انهم
اكتفوا في جميع ذلك بالاصول المدلة الينا فيلزم علينا ان نلقي عليكم بالاسوي وعليكم
ان تذهبوا وهذا امر اتفاقي على الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية
ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل واحد عدة ولا دليل ان دلالة العام هو القطعي
على جزئياته قطعية فنقول ان الواحد المسلم الاصليين من اصحابنا لا ننزه كان عالما
بالاصول الاصلية التي هي ادلة هذه المسائل اصلا اصلا براءة وعدم جواز نقض اليقين
بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق وبراءة الذمة ونحو ذلك
واجتماع الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك وبنوا لهم وجوب مسائلهم كثيرا من
المخصوصة وكثيرا من العمومات الواردة في الكتاب العظيم والقرآن تلك العمومات الثابتة
عند الاصليين كانت بحيث لو بحثوا عن المخصص لعدم الرواة كانوا يجدون
ان مراد هم من تلك العمومات الاستدلال بها قبل الفحص عن المخصص كما ترى وبالجملة
بين ان مرجع التخصيص على جميع التقديرات لبس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص
اخر غير ما عثروا عليه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي مسالة العدم حرم الظن
من حال اصحاب الاصول والاصليين انه موجود حتى لو بحثوا عنه ولم يجدوه على
فرض الثبوت انه كان ممكنا ان يرجع اليه فلم يفعلوا وعلى فرضه للامام عليه السلام
اطلع عليه وقرره وكذلك ادعاء الاجماع على ما علمت فرضا نادرا وجود المخالف
في جميع الاعصار والامصار بل لا تعرف مسئلة من المسائل الا وقد ذهب اليها بعض
من يعتد به من العلماء وان كان قليلا ولا يضر ذلك بالاجماع كما لا يخفى على
المتتبع المتدرب وبالجملة ان ما ذكرناه من الادلة على ما ذكرناه من الاصول
والقواعد كاف في اثبات المدعى ولا يحتاج الى ذكر الاخبار الخاصة في كل مسئلة
مسئلة فانا قد ذكرنا في اول الكتاب ان الاخبار الخاصة انما ذكرت للتنبيه على
ان الحكم الفلاني مما ورد فيه خبر من الاخبار وان الاخبار الخاصة لا تخرج عن
الاصول والقواعد المذكورة في الكتاب العظيم فلا حاجة الى ذكر الاخبار الخاصة
في كل مسئلة مسئلة وكان الكتاب يتضخم مع انا قد ذكرنا ما يوجب العمل بتلك الاخبار
وان وجب فيه ذكر بعضها فانما نذكر ما يصلح ادلة عامة والتتبع يرشد الى ما ذكرناه
آية النفر وجوب الاستدلال انما تدل على وجوب العمل بالواحد ولم يقيد به بل يجب
المخصص عن ظواهر الكتاب العظيم ايضا علم ثم ان مناط قولنا المختار انا لا يحصل الظن بارادة المعنى
الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا ان يحصل الظن بالحال الحقيقة بل لا يكفي هذا الظن بل
يوجب الظن الزائد بقولنا ان حال الحقيقة انما افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص في العرض فحينئذ حال ما نختاره انا لا نكتفي الظن الحاصل من
حال الحقيقة بل لا بد ان يقال ان حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وحينئذ نقول ان
مطلق الظن كاف لان الامر لتقاربهما في نظر الظن بل قد يدعى حصول الظن الناشئ
من العلم بغلبة الحقيقة من الظن الحاصل مع العلم بشيوع التخصيص ايضا فيما لم يعلم
تخصيص ما فيه بالخصوص ولا يخفى ان ما ذكرناه من ان الظن الحاصل من العام
بعد الفحص عن المخصص انما يكفي في العمل به اذا لم يعارضه ظن اقوى منه
كما في ما نحن فيه فان الظن الحاصل من العام بعد الفحص عن المخصص انما يكفي
لو لم يعارضه ظن اقوى منه كما في ما نحن فيه فان الظن الحاصل من الاصل
والاستصحاب اقوى من الظن الحاصل من العام بعد الفحص عن المخصص
وان كان في كتاب آخر نقول ان ملاحظة ابواب الحيض في كتاب الصلوة لازمة
احكام الطهارة وغسل الثياب ملاحظة كتاب الصوم لازمة واحكام الاستحاضة
والجنب ونحو ذلك وهكذا وقد سبق ان الاذن يتبع حذو ذلك سهلا عند ناظر جيد
المبوب شيئا فشيئا وبعد كتابة ذلك انا عازم كتابة ابواب الفقه اصلا اصلا كما شاء الله وكان
وسائل الشيعة للحر العاملي الحسن الجر العاملي عظيم النفع جدا لو لا عدم التفحص عن المخصص من
الكتاب العظيم بسبب الاستدلال به فيما اطلع على ما يراد الاجماع عليه وذلك ما يبين على
الاطلاع على الاخبار وحضورها او عدمها اذ بسبب ملاحظة كتب الفقاهة من الاصحاب

والاظهر بل نزيد على كلام من خبر العدل بين المتعارضين ولا دليل على الامكان العام
سلمنا ظهور الامر والاذن في خبر العدل بحيث لا يحتاج الى التفحص عن المخصص فيما
وان وجب فيه بحيث لو ترك عمل بخبر عدل آخر فضلا عما لو تتبع حجة فيلزم المراد والقائل
آية النفر وجوب الاستدلال انما تدل على وجوب العمل بخبر الواحد ولم يقيد به بل يجب
المخصص عن ظواهر الكتاب العظيم ايضا علم ثم ان مناط قولنا المختار انا لا يحصل الظن بارادة المعنى
الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا ان يحصل الظن بالحال الحقيقة بل لا يكفي هذا الظن بل
يوجب الظن الزائد بقولنا ان حال الحقيقة انما افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص في العرض فحينئذ حال ما نختاره انا لا نكتفي الظن الحاصل من
حال الحقيقة بل لا بد ان يقال ان حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وحينئذ نقول ان
مطلق الظن كاف لان الامر لتقاربهما في نظر الظن بل قد يدعى حصول الظن الناشئ
من العلم بغلبة الحقيقة من الظن الحاصل مع العلم بشيوع التخصيص ايضا فيما لم يعلم تخصيص ما فيه بالخصوص ولا يخفى ان ما ذكرناه من ان الظن الحاصل من العام
بعد الفحص عن المخصص انما يكفي في العمل به اذا لم يعارضه ظن اقوى منه
كما في ما نحن فيه فان الظن الحاصل من الاصل والاستصحاب اقوى من الظن الحاصل من العام بعد الفحص عن المخصص
وان كان في كتاب آخر نقول ان ملاحظة ابواب الحيض في كتاب الصلوة لازمة
احكام الطهارة وغسل الثياب ملاحظة كتاب الصوم لازمة واحكام الاستحاضة
والجنب ونحو ذلك وهكذا وقد سبق ان الاذن يتبع حذو ذلك سهلا عند ناظر جيد
المبوب شيئا فشيئا وبعد كتابة ذلك انا عازم كتابة ابواب الفقه اصلا اصلا كما شاء الله وكان
وسائل الشيعة للحر العاملي الحسن الجر العاملي عظيم النفع جدا لو لا عدم التفحص عن المخصص من
الكتاب العظيم بسبب الاستدلال به فيما اطلع على ما يراد الاجماع عليه وذلك ما يبين على
الاطلاع على الاخبار وحضورها او عدمها اذ بسبب ملاحظة كتب الفقاهة من الاصحاب

ما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام عليه السلام بتبليغ الكل لعدم تبليغ المخصص عن
المخصص والمعارض لما جاء اليه مع قيام الاحتمال الراجح او العلم بعدم تبليغ ذلك لا يناسب
عليه الامر بتبليغ العام بل يرجع الى الامام عليه السلام في قوله ما ذكرناه فتدبروا وجه
الاسناد لا ترتفع الفهوم التشبث بعدم تبليغ العدل والجنح عن المخصص تثبت واي ثبت وضع
ان الظاهر الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي نعلم بمنع مراده بعدم جواز القطع او الظن في
اخر هو صادق او كاذب التخصيص بالجنح عن الامر بخبر العدل انا كان يحتمل انها هم
واحتمال الاساءة بالترتيب انا نعلم هو صادق في خبره او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتناول
في قوله عز وجل احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولو سلم ان الاية تفيد
حكما لا يخلو ايضا عن هذا تقييد في خبر العدل والاصل عدمه والاطلاق لا يفيد تحقيق عدم التثبت في
خبر العدل مطلقا في الكذب فضلا انا نقول انا نمنع الاطلاق انما الثابت في هذا المقام
تقابل بدليل التقييد بالفسق بالجهالة من الاية المتقدمة اكثار مكاثرة مع انا نريد على
المستدل الفحص عن خبر العدل فان قيدا ان الجواب خروج الاضافة وبعكم العقل لزوم الحكم
على الكل من بعض الخفايات ولا اضافة بينا ولا يعكم العقل صحة جواز تخصيص العموم بالخبر
المرجح من ظاهر العموم لاصالة الحقيقة ايضا فقول المجاز خير من المجاز رجوع عن القول بكون
الفاظ العام حقيقة في العموم جملة فتخصيص الاكثر مرجحا وعلى احتمال الارادة الخصوص لاصالة
الحقيقة لا يناط القول بكونها حقيقة في العموم كما ذهب اليه الجمهور ضدون تاما وعند احتمال
مع الحقيقة الشائعة والحاصل ان الجمهور الذين اخترعوا انه بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص
المسلم ان الشائع هو بعد قطع النظر عن شيوع عليه التخصيص مع ان هنا فرقا احر وهو
ان الامام بعد شيوع التخصيص في الجملة يكون كالمرشد على الجاهل والمشير لبعض الطرق
لما اطلق في الاية ارجعنا اليه الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها وادلة على الخاص

مثل الغيبة والمشي في فلك ولك وله وغيرها ولا يجب جمع تتبع كتب الاخبار واعطاء الامر
كل مسئلة وكان كتاب التفقيه مع اخباره يوجب العمل بالسند بل ويرجح الوكيد
فيما يعارض بالخصص قانون الا تعقيب الخصص مجملا متصلا فجاء كان
او غيرها متعلقة بالواو وغيرها وصح عوده الى الكل او احد فلا خلاف في الاخير فيخصص
به جزما وامثلة الخلاف في غيرها وفي الكلام فرق استثناء ثم سوا عليه غير ذهب
الشيخ والشافعية الى الاستثناء المعقب للجمل المتعاطفة ظاهرية وجوعه الى الجميع وقضى
العضدي بكل واحد ابو حنيفة واتباعه على انه للاخير والدليل الاخير والشهيد الى انه شرك
بينها فيتوقف الى ظهور القرينة والعمل الى ان قضى فلا بد من قرينة خصوصية اتباعا وهذا
القول مواطاة لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في المأخذ لان الاستثناء مع جميع
الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها لا غير وفي غيرها كقول ابي حنيفة لكن هو لاء لعدم الصوت
وابو حنيفة لظهور عدم تناولها وهذا اقربه العضدي واجاز الاصوليون لبس مراد هم
الواضعة تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية اينما وقع فهو في ذلك ولان غير الاخيرة بالاتفاق
على العموم على القولين يحمل على ظاهره الى ان تمام الحكم مع قول الحنفية لبيانه التوقف
لا استئناف لبيان مراد هم بيان مواطاة القولين الاول ابي حنيفة من عدم الزوم تخصيص الاخيرة
وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اجرا لقول بالعموم عدم تخصيص غير عند ابي
حنيفة على العموم وعلى هذا فالضمير وما عطف عليه راجع الى الجمل المتعاطفة وعند هما الى
وعند بعض علم صرفه الى الجملة الاخيرة ما اخذه الشافعي من الادلة والاجمال الثاني فيه
فيتوقف الى ظهور القرينة بين الحنفية وبينها فارق احدها ان غير الاخيرة معلوم الخاص فيها
وعلوم العموم عند الحنفية وثانيها انزال استثناء الاخراج عن غير الاخيرة اينما كان
جائزا عند الحنفية حقيقة عند السيد مجازا فما عند الغزالي والجبر الثاني اصل الخلاف

العرفية فيفيد التعدد والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان ورودها واهل العرف
مختلفة الفهم فبعضهم يدعي ظهوره هذا وبعضهم ظهوره ذلك فلا يحمل احدهم على
محمل ما يفهمه وان سلمنا ان اصل العرف مردود ان سلم فهو محمل مستقر دايم على
لسان الاحقين فكلا مردود قلنا لانم الرد وان سلم فهو قابل للهادي واما ما قيل من
نفي الصحيح لكونه اقرب الى التخيل تقدم على غيره وان سلمنا ان ورودها لافادة المخاطب فن
الفهم فهم بعضهم بقرينة الصلوة مجازا للمسجد لانه المسجد ينفي الكمال ومن قرينة الاصلوة الا بفاتحة
الكتاب ينفي الصحة وهكذا فلم يتم الدليل فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن رفع الاجمال
اما قال ذلك بحملها على الجميع للزم الشيوع في كلام الحكيم وعرفت عن الفائدة واصحح
القائل بالاجمال ان تحريم العين غير معقول فلا يدري اضاف فعل مصلح متعلقا لان
الاحكام انما تتعلق باحوال المكلفين ولا يمكن اضافة كل الافعال المختلفة لان الاضافة
خلاف الاصل ولا يرتكب الا بدليل والفرض وهو يرتفع باضافة البعض ولا دليل على خصوصية
منها بقي اجمالا واجاب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منها
المرفق يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالحقيق بالجواب ان مالم يثبت له الخارج
مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الا بذلك فقول وهو يرتفع باحد
البعضين لم [illegible] العين فيتعين الجميع وما لا يتم الا به فهو واجب وقد عرفت ان
يمنع مقدمة واحدة بكل شيء علم ان ذلك الشيء علم بجميع الاشياء فيحل للعنة
لا شيء حاصل وفي هذا البيان تأمل اذ العام ظ في الشمول ولم يثبت مع انضمام الخارج
اليه صيرورتها كذلك بل يقتضي اللغة وقد عرفت الفرق بين الظهور والظاهر فيما تقدم
يكون مع عدم تمام اجمالا كقولك تمام الصلوة بعد صلوا البيان بعضها والعام المخصص بغيرها
وتقديم الخاص لاوليته اما مسلما خر واما مطلقا مر بابه متفق عليه فمن اركيته فان اهل اللغة
وصفوه بيانا واليا وما خوذ من بان يبين ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو

ذ مقام بيان المرتبة والعلامات من حيث النكاح فليكلم وهو في ذلك وكان المتبة في مقام
لو ظهر قرينة على ان المراد بيانا لما كلاث خلاف استصحاب والاكل واتخاذ الصابون بالنية
الماشي متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يفهم ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما
ظهر من القرائن ارادة قدر من الاضافة فالنزاع ان مجرد المنكور هو عدم دلالة اللفظ بالذات
على اكثر مع عدم الاضافة الا في شذاية الخبر المتادرة بان المراد بيان وبين بجواز نكاحها
من النساء ومن لا يجوز ذو لا يريب ان الاجمال في الاقرب فيه ثابت ويمكن رفع الاجمال
اما قال ذلك بحملها على الجميع للزم الشيوع في كلام الحكيم وعرفت عن الفائدة واصحح
القائل بالاجمال ان تحريم العين غير معقول فلا يدري اضاف فعل مصلح متعلقا لان
الاحكام انما تتعلق باحوال المكلفين ولا يمكن اضافة كل الافعال المختلفة لان الاضافة
خلاف الاصل ولا يرتكب الا بدليل والفرض وهو يرتفع باضافة البعض ولا دليل على خصوصية
منها بقي اجمالا واجاب عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منها
المرفق يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالحقيق بالجواب ان مالم يثبت له الخارج
مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الا بذلك فقول وهو يرتفع باحد
البعضين لم [illegible] العين فيتعين الجميع وما لا يتم الا به فهو واجب وقد عرفت ان
يمنع مقدمة واحدة بكل شيء علم ان ذلك الشيء علم بجميع الاشياء فيحل للعنة
لا شيء حاصل وفي هذا البيان تأمل اذ العام ظ في الشمول ولم يثبت مع انضمام الخارج
اليه صيرورتها كذلك بل يقتضي اللغة وقد عرفت الفرق بين الظهور والظاهر فيما تقدم
يكون مع عدم تمام اجمالا كقولك تمام الصلوة بعد صلوا البيان بعضها والعام المخصص بغيرها
وتقديم الخاص لاوليته اما مسلما خر واما مطلقا مر بابه متفق عليه فمن اركيته فان اهل اللغة
وصفوه بيانا واليا وما خوذ من بان يبين ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو

الخطاب فيفيد الزائد المشهور بالجواز وفصلهم فجوز في غيرها الظواما ما لم يظ
كالعام والمطلق والامر المطلق في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان واما مع البيان الاجمالي
فلا بأس وربما زاد بعض لعامة عدم جواز تاخير البيان عن المنسوخ اليه فذهب الى
لزوم اقتران البيان الاجمالي بان يوحى اليه وقت الخطاب بان هذا الحكم ينسخ وهو
في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدم ايجابها تاخير بيان الناسخ من
نصوصها النسخ لنا على الجواز وعلى عدم المانع عقلا وفي عرف الفريقين اما الاول
فلما سبق من ضعف مستند المانع واما على امكان المصلحة في التاخير فلان الكلف
نفسه على الفعل والغرض عليه الزام فاذا لم يكن في الحاجة فيجوز ان يكون عليه اسهل
فلا يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما لم يحصل سهولة التكليف والمنوط عليه
الوفي الحاجة اصلح وامامع عدم الاقتران فربما يحتمل ان يكون المكلف بالشق هو المراد
فاضل الامر بوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المراد هو الاسهل وفي صورة
اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا غرض في ذلك بين الادلة
والتكليف فيما كان بانواع الفصوص فانهم صنفوا انهم يجوز تاخير البيان عن وقت
الخطاب مطلقا مع عدم جوازه في الامثلة والحكايات نظرا الى ان الحاجة بالنسبة اليها وقت
مضي التفهم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجدا ذ من الجائز ان يكون المراد غير
لازم فاذا ذكر مثلا ان صيغة على ما هو في الصحيح ما هو الحقيقة المراد فيمكن تاخير
زمان الاحتياج الى بيان فضل المراد والعلم باصل الخبر وحصول غاية بناء مثلا ان
يقول لعبده [illegible] اشتد بالاجل لتقريب ديارهم وتشويقهم الى الاجل فيعلم ان المراد
ثم بين ان المراد القريب لشديد اما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان واما في العرف
فالاصح عدم قبول البيان لاحد من علمائنا فاذا ثبت فلبيان الخلاف في ذهاب البعض

سبيل التقليد وان قالوا بعصمتهم وان المراد موافقة الامام موافقة قولية لقولهم لا وجوبية
شخصية فان تخالفوا حينئذ فالامام المتظر وناسها ما اختاره الثاني وذلك
بعيد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان لهم واتباعهم ايضا من بعدهم
تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتقد ذلك علما او ما صار ما واصحابنا من الاخبار المتواترة عن
ان الزمان لا يخلو عن حجة وان زاد الامر ون شيئا وهم ان تفقوا التعلم ولولا ذلك
لاختلط على الناس امورهم وبطلت ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى
كما لو وجد في الامامية من لم يعلم بوجود دليل لهم يخالف رايه ولكن لم يعلم مع ذلك
انهم كونوا في الامام ومخالفه فانه لا يعلم انه في الامام ومخالفه ولا يلزم ان لم يكن كذلك
على ان مظهر القول لعلهم اذا اجمعوا عليه لو كان باطلا لم يظهر لهم خلافه ويظهر ذلك من
ومعنى متتبع والعدة هو هذا انه لم يظهر لهم دليل الطائفة ولم يعرف لهم مخالف ولم يجدوا بدا على
صحة ذلك القول والاطراح فاده وجب القطع على صحة ذلك القول وامر صواب القول المعصوم لانه
لو كان المعصوم فيما لم يوجب ان يظهر هو والا كان ترجيح التكليف لذوي ذلك القول الخطف فيه
فاما حالة ذلك وقبل ذلك في مقام اخر هو منا ولو تخالف الامامية على قولين
لم يجز بينهما الغير بالوجه المذكور شاهد وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء
فانه كان يجب متابعته على الخلاف لعدم اتفاق الامة على ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام
دليل من كتاب او سنة متقطع بها لم يجب عليه الخروج الى الدار بمجرد ذلك لان ما هو موجود
من كتاب او سنة كان في ايدي الائمة الكاظمين وقد لم يكن على القول الذي انفرد به دليل علمائنا فلا
يجوز عليه الذي هو فرض من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور والجهاد الى ان يعلم
بعض ثقاته حتى يؤدي الى ان لا يشترط ان يكون معجزة بل ما دل على صدقه والا لوجب
التكليف فلا يرد على بعض الشيعة بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول ولا يظهر

العلماء

العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه لعلوم الامر في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين
رواة اصحابنا لان عليها اجمعوا وفي نظر اذ نسلم كلام الشيخ بل الاجماع
على الحكم اما كان يشترط وجوب علم الامام مع ذلك وهذا يسقط الاجماع ولو كان لوجود
مخالف بل سياق كلامه ان لفظ الطائفة الذي لم يصل الامام اوجب رد ما عن الامة عن البطلان
ذلك لانه لا يتم الا بما يوجب رد ما لم يجمعوا لان علم انهم اذا اجمعوا عليه لم يتحقق
فوجب ان يمنع ذلك لان الواجب على الله تعالى نصبه والواجب عليهم الابلاغ والدليل على ان
الله تعالى مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لانه وجد هذا الرد هذا القول السيد
المرتضى رضي الله عنه لا يجب عليه القطع لانه اذا اخذ الشيخ في استتاره فكما يجوز
ان لا ينتفع به وبعض رعاياه يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ان
سبب الاستتار ظهر وانتفعنا به وادى الينا الطريق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو
الذي ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد حيث قال ووجوده لطف فتصرفه لطف اخر وعدمه
منا هذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والشيخ موجود والخير بالنهاية والا في الغائبة
في غاية الكثرة مع عقلا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد
يجاب عن وجود الاختلاف انه الا في الذي انهم وقوع الاختلاف وبينا انه علم وجوده وان
كان كذلك فالغائب لكن بعض الخلاف فما الذي يمكن ذلك فلا يتم ما ذكر بل الاتم في الغائبة
انه قد يتعذر بتعذر الطريق الرد على الجواب الذي ذكرنا من عدم العلم الامام الحاضر
لعله كان لاجل تقية او مصلحة الا ان هذا هو الذي يذكره الصاحب في الوجه على الشيعة بان
الحكمة عليها انتفت حاصلة الزمان وبالجملة انه وان ذلك بناء كون تقرير المعصوم
حجة حصوصا مقررا بكل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا انتفت انتفى هو عن ذلك
ويكون واجبا عما انفقوا عليه حيث يتغير المصلحة وتثبيت الخلع مع انه يمكنه ان يظهر

عقولا بالجهل الذي يقع الخلاف بينهم ولا يتبين لهم ولا يكون في ذلك وجود رواية
او عمل بعموم او خلاف كانوا لهم لا يوجب ردهم كما هو المعلوم من طريقتهم وسيرتهم
الرد بل الشهادة والقول بها عدم ردهم في المسائل الخلافية وعدم رفع
الخلاف بينهم فلا نرى فقهاء مجتهدين ومقلديا المقلدين مع انهم اوقعوا المناظرة
بينهم وظهر عند كل الخلاف فما نرى احدا من المفيض لمجتهد ورد احر وجهد ورد اما
فيما اجتهدوا فيه ولا يسلم الرضا بقول واحد فلا يجوز مخالفته في الفرق بين هذه الحكم الذي
على فيه الامام وعلى انفراده جميع الاحكام سيما اذا ذهب اليه المتكلمون فلا يرد عليه
نقض العامة وليس هذا مقام تبسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل النزوع واما الذي
تقرير المعصوم حجة فمقول اسلم ان علما ان عليه وتمكنه من انكاره لو كان خطا ولم ينكره
بما نحن فيه من اما رضاه على جهالتهم على ما تقدم هو ممنوع لنا فحوى ما تقدم من الدليل
المتاخر عنه على الخلافة اذ ذلك ايضا من باب الرضاء باجتهاد هم فيما لا اضطرار كما في
الخلاف فيما ذكرت لانه كما في الاول الى الخلافة حدثا وبايتر بذلك اعتقد بعضهم
على ليلة صفية من نبا سن خوف خطاء وغفلة ومع ذلك يقول ما ان الامام راض باجتهاده
وتقليده وتقليد له فعلما اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا سلم ان من خالفهم
اذا دل دليل على بعدهم لا نخالفهم للشهرة وقد تقدم الكلام فيه عدم جواز مخالفة الشهرة
وانا لا يمكن لاثبت دليلا يرجح على الشهرة وهو لم يقم عليه دليل ولا يفيد انتفاء
الاجماع كما هو المراد لان العلم رضا الامام بقولهم من حيث هو لان حيث
انه من الاجتهاد ما دل المعصوم او ما دعهم حيثما دل الجهل الذي يرجح برضاء الامام
باجتهاد المجتهد وعلى المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الرد مع هذا الاجتهاد
الذي اجمع عليه جماعة ورضاء على هذا الاجتماع لان الامر حجة كونه باجتهاد هم المعفو عنهم

على ثبات دعواهم نفي الخلاف فيه بعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر خلافه او ادعاء بعضهم وجماعة منهم ذكره كذا بايراد اجماعي فيه ذلك الدعوى صحيحا وادراجه في ذلك كون الظن الحاصل للاعلم باجماع كثير يحصل المستدل غيره بوجوه صحيحا اكثر مما ذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر صحيح اصلا الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف فهمهم الحكم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقد ابو جابر ضعيف الكوفة ذلك وملاحظة غاية اهتمامهم في تحقيق الحق وكثرة تدقيقهم لكان قريبا لا ذاذا ناه دابرا القول الشاذ من العالم فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا لامام معروف بينهم الوجيه الاطاعة على سنته بهم ولا يجوز وبنا العمل بالقياس لاحتمال ان يوجد من هو الاعلم بالخصوص وحضوصا مع كون القياس من اشد الامور الادلة العقلية بناء على خلافه بين المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط الذي هو تحقيق الاستنباط العلة بالتردد والدوران ونفي الفارق ونحوه ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر ان مدار كلام من يدعي الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتبادر منه زعما ذا الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم عند هذا الوجه لمن لم يعلم الخلاف فما وصل فيه من ذلك الى المذهب كوجوب الصلوة الخمس وصحة الوضوء وحلية المنسبة فيجب ان يحصل العلم لمن بعدهم بالطريق الاولى لان الدين انما يجوز ان يصير بعض احكامه نظريا للعلماء بسبب ادلة اقوالهم وفتاواهم الدين والمذهب هذا فالقائل

في القرون الماضية مسبوق بالبينين النظر فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فهذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بعضهم او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يرد بعضهم مخالفة بعضهم لا يشترط في وجوه حصول العلم بقول الامام فهم بعلم الامام فهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر فضلا عن ان يجوز انضمام اهل عصر آخر فما افاده المطهن من قلة مسائل ذلك لا يكون الامر كذلك في الدين والمذهب فانه ان كنت عن اهل اللغة والتتبع فلا يليق لك الغوص بذلك ان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة لهذا وعلى اخر منقح لك مواقع ضرورة دلت على مخالفة الف كرمن اصحاب ابي حنيفة رئيس اهل العراق بعرفة الناس والصبيان وعلم ذلك العلماء الخبراء من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد بخبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا الامر بحيث لو لم يكن لنقل عليهم جدا وان نقلوه عليهم فيما الاجماع مرارا او عقلا وغيره فانت بان كنت من اهل الانصاف والانقاد فستعلم بادنى دليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك وانا نقل المنكرون على ذلك بحيث لا يشترط في الاجماع مسلم المسايل الفقهية مما كان من السنة او اجماع الامة على قولين او مركبا فان نظر انهم سيقولون على خلافه اقوالا اخر واما الاجماع الذي يحتج به فلا يقولون به اصلا فانت بان ذلك ليس من محل الاحتجاج بقي الكلام في انه هل يقولون بالاجماع او لا وكيف ما كان مع

عندنا ايضا لكن نشير هنا الى ذكرها لانهم والكلام فيما توهمين احدهما بيان نفس الامر
والثاني بيان انهما ما تشبثوا به في حجية الاجماع لكي لا يمكن ان يعتمد عليه فضلا
كما يعتمدون في اثبات ما عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند وهو ان اصل مدعى
وهو انهم نحن نلزمهم اما بطلان ما يظنون انهم في حجية عدم حجية الاجماع ان كان مستند ما
ذكروه على تقدير الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يظهر مستلهما في مذهبنا
سلمنا مستندهم فلم لا يجوز ان حجية الاجماع عندهم لم يبق وفاق بل انكره الظالم وجميع من
حدث بعدهم على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم انكر العلم به ولكن جحدهم
على حجيته وان اختلفوا ايضا في انعقاده فانه اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم انكارهم
واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والظواهر الايات والاخبار وهن ضعف بيانها
اظهر ولا اظن احدا فاها الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله الوعيد على الجمع بين المشاقة للرسول وسلوك غير سبيل المؤمنين
والجمع بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الشق الثاني فكذا الاول فيه
اما الوعيد على الجمع عن حيث الجمع لا على كل واحد منهما فلان مشاقة الرسول كافية
فيه مستقلة فلا حاجة الى ضم غير ضعيف اليه كما لو كان لكن متابعة سبيل المؤمنين غير مستقل
بذلك حتى يضم اليه مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال واما الاستدلال باصالة الاستصحاب في
كل منهما او الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر بعد العلم بالانضمام في مثل قولي
زيد الاول وعلى قولي زيد حي فالظاهر المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى مفقود
في المعطوف اعني اتباع غير سبيل المؤمنين فلا يجب اتباعه وفيه ان سبيل المؤمنين ليس على
حقيقته من قرب مجادة اليهم بعد استند الاجماع لا نفسه هذا حاصل ما ذكره في
هذا المقام وقد اسلفنا الاشارة في هذا المقام بما لا حاجة الى ايراده هاهنا وامر ان في

سبيل

سبيل المؤمنين كما ان وهو ما سادوا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير
سبيل المؤمنين لا نقول المتابعة امر وجودي محصل عبارة عن السلوك والفرض انطباقه وفي
منها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا بتقريب ان قول الله تعالى عدل اعدائهم بكون معصوما عن الخطاء فقول بعضهم وفيه ان ذلك يستلزم
عدم صدور الخطاء عنهم عصمة وهو ممنوع بما ان ذلك انما يتم لو ادعوا الاطلاق فيه ان يثبت
لا دليل مخصص حجية مع ان المقابل يقول لم تكونوا شهداء على الناس فلن يكون كل
شاهدا لا لمجموع من حيث المجموع كما ان المراد من الشهادة في الاخرة كما ورد في
الاخبار ظهور اعمالهم للائمة عليهم السلام فلا يجب عصمتهم في الدنيا والثاني بالمنع
فواما ما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فيرد عليه ما تقدم فلا يتم الاستدلال
ان بين المراد من الشهادة كما ورد في تفسيره ما وصفنا قوله تعالى ان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول فان مفهوم عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب اعم من ان
يكون جواز العمل كما هو حجة بالمعنى الذي يدعونه كما عندهم ما يكفي والدليل
مطلقا من عقل او نقل مع ان عدم الجمع في قوله تنازعتم ورد وا فرادى لا مجموعا كما لا يخفى
ويحتمل ان يقال ان استدلالهم بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فيما ادعوا
في اثر مضمونها ظهورها بدلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطاء في لفظ الخبر ولكن
فهم امتي على خطاء منها وذلك مسلم كونه اجماعا وبدا قط على الخطاء وهو ذلك وفيه اولا
منع عصمة الامة الا في اجماعها ولا يمكن اثبات هذا الاصل الذي
نوادعيه عليه فضلا عن تقييده ولو ثبت ولا الفاظ على الفرد المشترك على سبيل القطع
بحيث يفيد المطلوب ثانيا سلمنا ذلك اما الدليل فلان الظن الاجتماع هو الجامع الاداري
لا خصوصه والموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات فلا يلزم من تحقق الاجماع على

اتباع غير سبيل المؤمنين فلا يلزم هذه ... وعيد على ترك المتابعة مرسلا لا يدل على ... سبيل المؤمنين

اجتماع اذا لم على سبيل اطلاع كلهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتخيره بالاجماع
المركب وعدم الفائدة الصفاء وروهذا واضح الان في مرادهم اثبات الحجية والحملة
لا سطو به سبيل المسلمين كما الذي يرجع الجميع وثانيا ان كلام الخطاء حينئذ لما حققناه
سابقا في محله ان الخطئة فيه ومقتضاه عدم تجاوز اجماعهم على حين الخطاء هو قد يحصل
بان يخبر كل واحد الامة خطاء فيخطأ الاخر وذلك لا يوجب عصمتهم ولا يقول به
فهذا مراد الشيعة على القول بوجوه الامام المعصوم والجمهور الخالفين حيث قالوا بعصمة
مرجع لا نعرف من نقل الحق اليها في عرصا حيل الحصول وهو نسبة فيما لكن هو حجي
في مسئلة ما كن شطري الاجماع الكلام في ذلك لم يمكن توجيه الدلالة على الوجه بحسبه
اللام بان يفهم الاخبار الفرض لفظ الاجماع لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا يجتمع
امتي على حين خطاء بان يخبر واحد منها كالزنا مثلا وانما اجمعوا عليه فضوصا في عصر
تقييد بلا دليل فهم منهم ذلك او حمل اللام المعهد الذهني فيجيء ما يأتي المكرة عند اللهم
لكن ايضا محل الجاري للفظ وايضا الظاهر اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع
الارادة في ان اجماع الامم لا يحصل على امر ما هو خطاء الا اذا اجمعوا عليه فيلزم ان يكون خطاء
خطأ ادلا هو المعتبر في الخطاء كون خطائية ثانية قبل الاجماع فالغرض نفي اجتماع الامة
على امر هو خطاء عندهم لا وما اجمعوا عليه بكشف ان صواب فلا يجوز خطاء وان قلنا بكون
الالفاظ ما وضع لها اعني النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وفق معناها الظاهر
في مذهب الامامية ويلزم معارضة في زمان وبزيادة ايضا ما رووه من قوله الائمة الهداة
ان الحق على لسان عليهم السلام وهو ايضا يشعر بان نفيه اجتماعهم على الخطاء انما هو لان
ابدا لا بد ان يكون ما افتى به على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قائلا وهو ما سيقول الامامية
من وجود خلف المعصوم في الاجماع حتى يكون ملزم الخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع

انا هو

دلالة على وجود قول يدل عليها بتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل
الاعتراض والجواب ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجية مرجب انه اجماع كما
هو لازم طريقتهم ويرجع اكثرهم فلا نسلم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين
على القطع تخطئة مخالف الاجماع على الامامية اينما ومن الاجماع الذي يحيط العلم بقول
علي الامام المعصم فلا نسلم حجية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو
فلا ينفعهم والامان لم يعلم دخول المعصم او علم خروجه عن الاجماع الذي يحيط العلم
فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع تخطئة لما لفة بدون تتبع حكم العادة
عليه ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع تخطئة المخالف وان لم يعلم دخول
المعصم فيهم فمع قولان كان موافقة الامامية تقطع في القطعة بحيث يحصل القطع
بقوله فلا نسلم ان هذا هو حجية الاجماع الذي منكم بخلافه على الاجماع المصطلح عند
ما لا يحصل قضاء العادة بذلك وبدونه فيتبع ايضا حكم العادة على ما ذكروه وكيف
ثم ان هذا الكلام في اما انه زمانا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث
يكون الامام المعصم فيهم وكان في عصر النبوة مع فرض عدم معصوم آخر حال الوفود
الاجماع لا يحتمل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر السالم في قضاء العادة على ما ذكروه
هو ما لو كان عدد المجمعين بحد عدد التواتر بحيث يمكن القطع بخطئة مخالف والجواب ان
الدليل انما هو تقرير اجماع للمسلمين بحيث يفيد واستراطهم خطأ المخالف على الاطلاق
ما فيه لان دعوى كونهم قاطعين بخطئة المخالف بما ان يكون مقلدة ومجرد ظهور
اللفظ في ارادة القطع لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بخطئة لو اوردوا على
خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر مع منهم دعوى حكم
العادة على ما ذكر غير مسموعة منهم بكذا دين تم الاستدلال لانا بناء على كون الخطأ

يجب ان يحمل الاسلام بكيف كان مما ذكروه من الادلة المطلوبة المقابلة لو تمت ملا يعتبر بالنقض
ولو فرض تمامية ما ذكروه من ادلة حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمذهب الشيعة
لمتحقق حجية الاجماع بنظر الناظر بين الشيعة بين التدقيق والانصاف فلنذكر هنا شيئا من
الشكوك والمناقشات التي اوردوها في ادلة المقام الثالث المتقدمة ونجيب عنها فنقول اما ما ذكروه
في الوجه الاول من انه لو لم يكن قول المعصم في ضمن اقوال الامة لما امكن القطع بقول
المعصم فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية توجب القطع في القضية بحيث يحصل القطع
بقوله فيكون قول المعصم فيهم ويكون حجية الاجماع الذي منكم بخلافه على الاجماع المصطلح عند
ما لا يحصل قضاء العادة بذلك وبدونه فيتبع ايضا حكم العادة على ما ذكروه وكيف
ثم ان هذا الكلام في اما انه زمانا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث
يكون الامام المعصم فيهم وكان في عصر النبوة مع فرض عدم معصوم آخر حال الوفود
الاجماع لا يحتمل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر السالم في قضاء العادة على ما ذكروه
هو ما لو كان عدد المجمعين بحد عدد التواتر بحيث يمكن القطع بخطئة مخالف والجواب ان
الدليل انما هو تقرير اجماع للمسلمين بحيث يفيد واستراطهم خطأ المخالف على الاطلاق
ما فيه لان دعوى كونهم قاطعين بخطئة المخالف بما ان يكون مقلدة ومجرد ظهور
اللفظ في ارادة القطع لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بخطئة لو اوردوا على
خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر مع منهم دعوى حكم
العادة على ما ذكر غير مسموعة منهم بكذا دين تم الاستدلال لانا بناء على كون الخطأ

ولا يبعد ان يعيان العلماء غير معروفة بحيث يمكن ان يدعى عدم حصول الاستماع منهم
والجواب الذي في المقام ان يقال حيث ان العلم باجتماعهم انما هو بحكم العقل بالتلازم
بين قولهم ذلك لاجل علمهم بان العلم باجتماعهم يحيط بما هو بحكم العقل وكثيرا ما لا يخفى
على المطلع بها وصفها ما ذكره العامة مثل قولهم ونقلنا عليه الكتاب تبيانا لكل
شيء وان كنا نعلم شيئا فرجوعه الى قاعدة والرسول نظم هذا المرجع والمعول انما
هو الكتاب السنة وقد او كان الكتاب تبيانا لا يحتاج تبيانه بغيره وان الجميع الكتاب راجع
فيه ومثل قولهم ثم ان قولهم اطلاعه على الاطلاق وعدم رجوع وانحو ما ما ذكره بعض
العامة من ان خاصة مخصوصة بالائمة انتهى الخطأ عليه كل واحد من المجمعين وكل المجموع
هو بعينه الشيعة الذين ادوها على تقول التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل
كما لا يخفى فان الاجماع انما يتوالى ويتحقق حصول الاعتماد به هو في الاجماع اظهر منه في الخبر
الثاني ان المسلم ذكرا ان صلوحا يقتضي ملا صلاحية الى الاجماع والافاده يمكن الاعتماد
على دليله قوله وجوابه انه قد لا يمكن لوصله الى حد شهرة ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله
ودليله وقد بينا امكان العلم الاجمالي بما يحصل في الفروض وانه يمكن العلم بوجه
دخول حجة وجيه بقول الرعية كما يمكن بعينه وذلك في زمان مع عدم الاتفاق
مرافقة وبزيد ذلك بعلم على الفرض بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع
الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر في فرض اجماع علماء الشيعة المتبين بما قوالهم
لم يخالفوا في حجيته وكان الخلاف في العامة وبسببه صفى العامة الى قولهم بعدم الحجية الى
افتراء او اشتباه فهم مقصد الشيعة انهم يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع بالاضافة
مع ان وجود المخالف في انفي الحجية وكان اختلافهم مدرك الحجية كما بالاضافة في حجية خبر
الواحد مع ان الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب الى في جميع المقامات

الاشاعرة وقد الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه ان اراد ان وجود المخالف
يمنع من تحقق الاجماع مطلقا ولما جمع على حجية العامة من حيث انه اجماع ايضا لا حجية خلاف الظاهر
وان اراد على طريقتهم فاما مر وجوابها المخالف ما على الظاهر ان الطرق الثلاثة المتقدمة
هو حصول الجزم بقول المعصم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب اما على المشهور بين الشيعة
فلانه لا يعتبر حزوج معلوم النسب بل ولا المعلوم النسب بل ان علم ان ليس بعضهم بل بعض
العلم الاجمالي بان غير الحق وبين الذين علم انهم ليسوا امام كلهم متفقون على كل يحصل
حصول العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل عدم المخالف على تحقق الاجماع او ناخر مع عدم
اطلاعه على الاجماع لزم القطع بقول كل اجماع تحقق لابد ان يحصل العلم بقول احدهم وكان
في اعمال الصور او الغيبة من الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بدائي منها ما يقتضي
بظاهره الخواص ومنها ما تقتضي الخواص بخصوص للعوام والعوام بالشيوع بما يكون بعضها من
الخواص فيما بعض آخر ومرجوعه بعضهم اخذا باسباب المحدثين والتتبع تخلفه وبتقادم
الحال بالنسبة الى الناظرين المتاخرين الاترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس
مع ان بعض العامة يجوزه ولا ريب ان ظاهر ترك الجماعة وكذا عدم وجوب قراءة ما
الحمد في حال التقية ان لم يحتمل تأثير وجوبه وان تحمل رمضان بغير نية الوجوب لا العدم
مع ان خالف فيه وهكذا ولا يخفى ان المخالفين زمان الحضور والغيبة تحقق الاجماع
في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص ما ضيق واما طريق والتقيا ومخالفة
في مراتب القطع والظنيات فهو امر آخر ان تلازم لطرد الحكم بالقول بان الاجماع المحقق
في نفس الامر بان يعلم العلم كل واحد منا بان وجوده مخالف لم ينفع ولم يضر
باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما
لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطأ في اصول الدين والعقليات مع حصول الظفر فيها وكثير

خصوصا وقد تظر في الدروس الكثير من الاحاديث المعارضة الدولة المخالفة وما بينه
الفرقا المنافية وعدم تظر فا الباقين الى الوجه المرجع من الطرفين فوقوفهم عليه وانهم لا يتركون شيئا
ما يجدون حلا فان قلت اصل سكوتهم لعدم الظفر بمستند والحاجبين قلت فيتوقف قول
اولئك سليما عن المعارض ولا يترجح بين كثرة القائل بالدليل او قلته مع عدم معارض
وقد كان لا يحتمل ان يكون ما يجدونه الشيخ الجليل الحسن بن ابو جيده عليهم
عند اعوان الفضل وحسن ظنهم به وان قوسكر وا تتبعه وبالجملة يبقى فتاويهم فتراه وفي
هذا مع تردد هذا الفرض فالقائل بوجود دليل اقوى على ان القول عند الناظر قوله
في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
انما يؤثر مع معلوم الانتفاء بعد بالظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بما مشتركا على
الفريقين اقول وسيجيء مزيد تحقيق في مباحث الاجتهاد لدليل على كفاية الظن
حيث اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من القوة قوة فلو لم يعارضه ما هو
اقوى منه فلا بعد الاخذ به وعليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض
بعيد كما ذكره وقد ذكرنا ثم اذا ذكر في الحوي بعضهم الشهرة بالجمع عليه ان اراد
في الاجماع فهو حق ان اراد في الحجية وهو قريب لما قلنا يضاف قوله لان عدالته منع
عن الاقدام على الافتاء بغير علم الى حرمة ذكره والفتوى في جانب الشهرة سواء كان
استنادها في الرواية بان يكون مذهبا او الفتوى اولا وقول الفقيه الظن حجة ان يكون
المراد منه بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من خلافهم وما
كان المفروض في المسألة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم تعم فرض ذلك وما ذكره رده
قوي وليوبيان قولهم خذ ما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر دون المجمع عليه
لا ريب ان مدلوله الحكم بالتعليل في الرواية بتفوق اراده الشهرة من المجمع عليه او الاهم

سندا والعلة المنصوصة مجمعة والتعليل بالرواية خروج عن الفرض بحجية العلة المنصوصة كما
لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد سندا وبابا لعلم اما الاول اعني عدم
الدليل بتقوي حجية الشهرة لان ذاكا ان معها دليلا ضعيفا وبدونها القول سيما اذا كان
الدليل الذي في طرف المخالف قويا بالكلية كان الاولى والاحتياط في جانب المخالف
اكثر اعم يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على
الشهيد بمثل ما يتوجه بان الشهرة التي تحصل بها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ
لا التي تحدث بعده قال وكثيرا ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حتى بعد زمن الشيخ رده
كما نبه عليه الوحيد في كتاب الرعاية الذي لم نقف في رواية الحديث بعينه الوجيه وهو ان
اكثر الفقهاء الذين تأخروا بعد زمن الشيخ رده كما لو يتقوى بها الفتوى تقليدا الى اكثر
اعتقادهم فيه وهو حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد
عمل بها الشيخ وما بعده تخصيصها شهرة بين العلماء وما رد والاخر بحجها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت متأخرة ثم تفاوت في مدة تأييد الماذكر من كلام الشيخ
سيكون ان جهلوا ان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن
ما نقلناه عن الشهيد رده فيما لو لم يعرف حلا في الجماعة ولم يظهر مستند هم فالحكم
فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم لا ما سيجيء بعضهم بحصول الظن بها
قولهم كان من دليل شرعي واما القول بان كلا مشهور بعد زمان الشيخ هو وهذا
فلا ريب انه اعتماد على ما ذكر من التتبع كلا مه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع ظهور
مخالفتهم كثيرا بل اكثر من مخالفة الفقهاء بعضهم لبعض واخراجهم عليه في غاية الكثرة
على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاويه كثيرة مخالفة له في كتاب معتد به فتاوى

تخالف فتاوى الشهرة حصلت في اي موضع وتبعية في اي فتوى من فتاواه وتقليدا اي
كتاب من كتبه اذ قلما يوجد قول بين الاصحاب لا يتبع مواظبة ضعيفة واقوال الشهرة
قليلة في النهاية وخالف فتاواه فيها وربما كان بالعكس وربما كانت مواظبة الجماعة
وهكذا والجواب هذا الكلام مبالغة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على
كتاب معتبر كتبه متأخرة فتاوى الاذعان معارض الشهرة وربما كان موافقا
للواقع وطرحوا ان كان بالعكس فربما كانت مواظبة للغاية وهكذا نعم يمكن ترجيح
الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم من زمان المعصوم وان كان ترجيح الشهرة
بين المتأخرين ايضا وجه لكونها ادق نظرا واكثر تاملا لاقرب حاصل لفظ الزمن هو
الحضور عند المجتهد الحري والتأمل والاطلاع بحال الطرق حسب المقامات وقد
وجدنا القدماء تخلفه غاية الاختلاف يرجح عندنا شهرة القدماء نادرة وشهرة
المتأخرين اخرى وتارة وجدنا شهرة الاصل واخرى وجدناها مستندة في
الحكم وجود الاجماع ثم ان ههنا كلاما وهو ان الشهرة معدم حجية الشهرة القول
بحجية الشهرة مستلزم القول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدم نفسه باطل فكيف
يتصور بان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسألة الفروع والذي يلزم عدم
حجيته هو الشهرة في المسألة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا استانة وجه الفرق
انتهى المسألة الاصولية عليه دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطأ
في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد
باب العلم الامر الاخير الدليل كما يجيء العلة المنصوصة وغيرها فان عصر الظن بعدم
الجماعة حكم الفريقي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالشهرة
لا يجوز خرق الاجماع المركب قد مطلق الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع

اهل العربية والاصوليين والفقهاء ومنه قولهم اجمعت النحاة على كذا ويجمع ما يجمع عليه
واجمعت الشيعة على روايات فلان وهذا لبس كما شفاعة قولهم المجمع والكثير ما يعتمد
عليه وهو مقام الراجح وهو مراتب الظنون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا
سواء كان مدركا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الثالث لما اجمعا عليه وذلك
قد يحصل بملاحظة الوارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع
واحد بحسب اقوال الائمة ثم حكم آخر او آخرين قد يحصل بملاحظة قول واحد كذلك
منهما على موضوع كلي ثم حكم مولوي لاحد هذا على بعض الموضوع ذلك الموضوع وحكم آخر مولوي
للاخر في البعض الآخر من ذلك الموضوع ثم ان الاقوال من فريق آخر مثال الاول ان القول الشيعة بنجس
الخمر والقول باستحباب الجلد ثمانين لشارب الخمر مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوب خرق الاجماع
المركب مثلا ان المشتري اذا وطئ الجارية البكر ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد
وقيل يجوز الرد مع الارش وهو الاقوى والفارق بين الثيوبة والبكارة فالقول بردها
عينا خرق لاجماع المركب مثال الثاني ان الشيعة مختلفة بين وجوب الغسل بوجوب على الدبر
فمن قائل بوجوبه في المرأة دون الرجل خرق الاجماع بقائل بالفرق وكذا مسألة
الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فمنهم قائل بفسخ بها كلها وقائل لا بفسخ بها كلها والقول
بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق الاجماع المركب وقد يتحقق هذا في لا بعض
ويلا يجوز القول بالفصل وحيث كون عدم القول بالفصل في تعميم الحكم كواحد
من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يجز الفصل الامر بين المسألتين
في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك مجامع لموضوع المسألتين
مثل الدبر والعيب وامثلتها ان بعضهم قال بالمسح الاقتباسي الذي لا يصح بمجمع

الغائب فيضم قول المسلم الذي وجمع بيع الغائب الى قول القديم وعدم الخيار فيقول بالفصل بين المسألتين وقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسألة الحلي المحرم والفتح بالعيوب امثلة لها ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع هو مسألة الجهر في ظهر الجمعة وردّ الحائضة الحلوة واشباهها واما من جانب القول بالفصل فمسائل كثيرة يتضح من امثلتها عليك وتتضح تحقيق المقام مع ما فيها ومن كلامهم وهو انا اذا وجدنا الامة بين المسلمين او اكثرهم قائلين على عدم الفصل بينهما ان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد النص بهذا الشرط منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدم الفصل في كل الاحكام او بعض الاحكام وذلك لانا اذا وجدنا حكم العلماء حكما واحدا في مسألة انهم يستدلون لوجوب الاحتياط بعينها بقولهم اغسل في ماء ثم في ماء الا ينجس كل منهما بحكم من الاحكام المتعلقة بالماء وهو نجاسة وعدم نجاسة ومع ذلك فقد اتفقوا على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عند تنجيسه البدن وتنجيز الماكول والمشروب والمساجد والمصحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسة فقولهم على عدم الفصل بين احكام المذكور ان بالنسبة الى هذا من القول مع كون الحكم واحدا يفيد القطع باجماع مركب من مجموع هذا مع ما ذكرنا في الصورة الاولى من الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان حكم بعض الامة في مسألة وبعض آخر حكم آخر مثل ان يقول بعضهم بقول نجاسة الماء القليل الذي لا يبلغ الكثير في الماء الكثير في مسألة القليل الذي حلت فيه النجاسة ولم تغيره احد اوصافه وكذلك غير هذا من افراد الماء القليل وافراد النجاسة والآخر يقول بعدم تنجسه شيء منها مثل من يقول بعدم نجاسة الماء القليل الذي لاقى النجاسة ولم تغيره احد اوصافه فهذه اثنتان مما اجتمع فيها الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل اذا جاء بسبيل من ركب وذلك بالنظر الى الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم من حكم بعض

وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان قول الامام مطلع على المسألة او استدل الجوني في حصر وحكمها او بعد الاطلاع والفحص قولا استقر الامر على حكم وحكين شاذا انا اذا لم نعلم حكم تزكية السوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب رجليها او جاء دليل على جواز تذكية السباع حكم بجواز تذكية الباقي ان ثبت لا فلا وعلى عدم القول بالفصل يكفي في الحكم بعدم جواز تذكية السوخ عدم العلم بذكاتها وهكذا ان قال ذئاب اليمن كثيرة ولم يقع لنا العلم بالفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك لم يكن لنا ان نحكم فيها بشيء فان علم اتفاقهم على ذلك وطريق الحكم فيها ما ذكرنا في بعد فرضها في عدم الفرق مسألة الزوجة وزوج الظائر ومع احدهما مع احد الاجزاء واعتقاد هذه الطريقة هو قول تلميذ الامام بعضهم لبعض مثل ترجيح قول ابن عباس وزوجته وعكس جزء ان لم يعلم اتفاقهم على ذلك الطريقة فقد ذهب الحنفي جواز الفرق بين بعد عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم المجمع عليه ومثله لان مع المخالفة يلزم من ذلك مخالفة حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو خلط الطوائف قال في المعالم والذي يقوى في عندي هذا عدم جواز ذلك للامام مع احتمال الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم حروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن الكلام في رجوع كلام الى صورة الاجماع ولكنه بعيد ثم ظهر رجع الى ما ذكرنا فتبصره لا يجوز خرق الاجماع المركب بحيث ما علم ان قول الامام هو مجاج مرادا لاولى ان الخروج عن الكل ولعل الحق ما ذكرنا وبقي ان قول الامام بقيد هذا هو الذي منعنا اخيرا من المنع

علماء العامة فكثيرهم قد اقتضاه ذلك وهو قليل الفقهاء وهو ان يجمعوا على حكم ويختلفوا في علته فلا يجوز ان يتعلل احد منهم بعلة لا يقول بها غيره لانه يكون مخالفا لاجماعهم على الحكم وقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجماع هو مسألة الحلي المحرم والفتح بالعيوب امثلة لها ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع هو مسألة الجهر في ظهر الجمعة وردّ الحائضة الحلوة واشباهها واما من جانب القول بالفصل فمسائل كثيرة يتضح من امثلتها عليك وتتضح تحقيق المقام مع ما فيها ومن كلامهم وهو انا اذا وجدنا الامة بين المسلمين او اكثرهم قائلين على عدم الفصل بينهما ان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد النص بهذا الشرط منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدم الفصل في كل الاحكام او بعض الاحكام وذلك لانا اذا وجدنا حكم العلماء حكما واحدا في مسألة انهم يستدلون لوجوب الاحتياط بعينها بقولهم اغسل في ماء ثم في ماء لا ينجس كل منهما بحكم من الاحكام المتعلقة بالماء وهو نجاسة وعدم نجاسة ومع ذلك فقد اتفقوا على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عند تنجيسه البدن وتنجيز الماكول والمشروب والمساجد والمصحف وغير ذلك وكذلك سائر احكام النجاسة فقولهم على عدم الفصل بين احكام المذكور ان بالنسبة الى هذا من القول مع كون الحكم واحدا يفيد القطع باجماع مركب من مجموع هذا مع ما ذكرنا في الصورة الاولى من الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان حكم بعض الامة في مسألة وبعض آخر حكم آخر مثل ان يقول بعضهم بقول نجاسة الماء القليل الذي لا يبلغ الكثير في الماء الكثير في مسألة القليل الذي حلت فيه النجاسة ولم تغيره احد اوصافه وكذلك غير هذا من افراد الماء القليل وافراد النجاسة والآخر يقول بعدم تنجسه شيء منها مثل من يقول بعدم نجاسة الماء القليل الذي لاقى النجاسة ولم تغيره احد اوصافه فهذه اثنتان مما اجتمع فيها الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل اذا جاء بسبيل من ركب وذلك بالنظر الى الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم من حكم بعض

كل الاقوال لزم ان لا يقول المؤلف ما يفيد في تحقيق الاجماع هو اثنا وان لا الاول سلمنا لزوم الثاني فلم لا يكون لازما لقول المؤلف بالحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في المجموع لانه يلزم من بطلان القول بالحكم في كل واحد بطلان الحكم في المجموع لان الاقوال لا تتعدد بتعدد المحل واحد بالاعتبار لانه لا فرد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب مخالفة الاجماع والقدر الثابت تحريم الاجماع هو ما علم اتفاقهم عليه دون ما لم يعلم وهذا لانهم المقصود ولا شبهة في انهم الذين قيدت على اقوالهم ما يفيد في اقوالهم وسلمنا ان تحصيل كل الامة فيما اتفقوا عليه وما فيما لم يتفقوا عليه ان تحقق كل مسألة بخصوصها واحدة واحدة فيرد حينئذ ما ذكرتم لكن هذا الكلام وما اجيب به مدخول من الاساس لانا لا نقول بوجوب الاجتماع على الخطأ بعصمة الامة او بعصمة الامام او المجتهد ولكن الاجماع على مذهبهم في هذا المقام هو في المانع كما بينا اجتمع المجوزون ان يقال على الاول في المسألة اجتهادية وهنا اشتركوا في قولين فلم يجز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين لم يدل ذلك على جواز احداث قول ثالث وهنا اشتركوا في قولين فلم يجز احداث الثالث وهذا ظاهر ان شاء الله واجاب ايضا بمسألة الامام ومخالفة ابن سيرين وتابع آخر وعدم انكارهم عليها وبالجواب ما كان فتاواهم لحاله لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفتح المعهود وشبهه فالجواب بان الظاهر انما تقدم طريق المسلمين الان بخلاف ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم القبول في تحقق الاجماع المركب فتحقق الاجماع المركب حجة واما من التفوق الفرق فهم ذلك بنظرهما في الاجماع المبهم فلا معاملة الا لاحاده اذا اختلف الا على قولين لم يدل على احدهما ولم يتفوا على واحد منهما يرجح الى الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجب الخروج متفق عليه الا ان التخيير لا يعلم مذهب

الامامية نفي قولا ثالثا فلعلها الشيخ في احدهما استنادا الى القولين والتمانع يقتضي
التساقط فيرجع الى اصالة عدم الحجية وان كان في قبال اصالة عدم الحجية
ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ العمل بالاول بما مر وجب طرح قول الامام لان
كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله وبمنع من العمل بالقول الاخر فاوجب خبرنا لا سقوطا
المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل فلها العمل بالحكم لاقول في
المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد
منها بطلان القول الاخر وعدم حجيته في نفس الامر لا ينافي تجويز العمل بها كما ان
لا يجوز للمجتهد ان يفتي مقلده بحرمة شيء تقليدا لمن يفتي بالحلية بل له ان يجوز تقليده
اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخص فيه فان التخيير في التقليد غير اعضاء نفس الحكم به
اظهار الرضاء به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين
فقال الشيخ يجوز ذلك على القول بالرجوع وينقطع التعارض وساقط القولين لانعقاد
الاجماع على ما اجمعوا عليه وما على ما اختاره من التخيير فيه لانه يوجب بطلان
القول الاخر المفروض كما ان التخيير بينهما وهو باق في البلدان وهو ضعيف لان التخيير
انما كان في العمل بهما الى قيام الامام المعصوم وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول
الامام وتظهر بطلان قول الاخر ولا مانع من ثبوت عدم جواز العمل بهما في البلدان وجواز
العمل في وقت وتحقق البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر مما لا يجوز تفكيك
الفريقين عند العمل بها نعم لو رجع المفهوم عن قول الامام الا اذا كان القولان مشهورين
وكان احدهما موافقا للشهرة وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما
يستدل على عدم جواز التفاكر بقوله لا يجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام
للجنس المستلزم الاجتماع على جنس الخطاء حتى فان عدل عن الخطاء فيلزم الخطاء اولا

واختار الثاني واعترض المحقق بان في المخبر بعينه ابطالا لاقوال الامام هم

ولا يلزم الفرقة الاخرى بعدولها عن القولين الى ذلك الخطاء ويصدر عن كل منهما
جنس الخطاء وان كان في قولين وربما يستدل بذلك على هذا لزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل واحد
منهم غير خطاء الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء ولا بد من معصوم يحمي بعد فوع عدم
الاجتماع على الخطاء وفيه بعد قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون كلمة
لا اسم كلمة يزال كلمة طائفة لاضير الشان الاخر بعد حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد لانه خبر والواسطة لخبر حجة اما الاول فلان قولنا العدل اجمع العلماء على
كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او صدا او تقريرا بالكاشفية عن اتفاق دخل
طريقة المشهور او على ايراده على الطريقة التي اخترناها كما ان اخبرهم عن اعتقاد المعصوم
اخبارا ناشيا عن علم وجوبناه وخبر واحد ناش عن ظن فلما يجتمع في مجمع الاخبار والفرق بين
الفريقين بان الاول يفيد كون حد شيا معظما والثاني اخبر عن واقعة وما ذكر بانه فرق
الاستدلال بالاية انما هو الاية التي فيها دال عليه كما لا يخفى لان تحصيل المعرفة بقضية
والاخبار بها اذا رواها الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا
منقولا فاحتمال به دوري ومن ظهر القطع بذلك الاجماع بحيث شمل هذا الشيء الذي
هو مدلول الترامي الاجماع المنقول الذي نحن بصدده وجود الاسناد لان ما هو الاسناد
اسناد دائر العلم والحضار والطريق في الظن فلا اثر عليه وانما يحتاج الظن مقتضاه حجية الظن
وبهذا ناظر الخاص في الاستدلال بالاية على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد ان
الظن المنقول بخبر الواحد ان كان حجة فالظن المنقول بخبر الواحد يجب العمل به فنوجب هذا
الاستدلال ويقول من حكم بالضد واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر عسير
فالظن فوقه اضعف والظن فوقه اخبر وربما يمنع حجية ذلك المستاء وفي ايراده على الاول

واشتاق بانا لا نسلم ان الظن وهو خبر معنى الاصولة قوله احتمال الخطاء في مدرك
الاجماع معارض بكثرة الحوادث للاحاد وبحيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب السهو والغفلة والمغايرة مع الانسان في فهم
المقصود والاجماع المنقول مما الصراكثر ما ذكر فيفيد مزيد العلم مرجح وهو دعوى القطع
في الاصول خالية عن شاهد وليلو قدر الاشارة اليه ويجوز الخوض في المقام وان تخالفت
في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين منقولين ورب اجماع منقول
يقدم على خبر صحيح بل واحيانا صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخاصة
واحتج المنكر لحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن ترك الشوى والعمل حسب
خبر الواحد بالاجماع والايتين وفي الاجماع المنقول لعدم الاصل كما بعنوانا لا نعلم ان
الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لعدم الاجماع ولا نعلم الا
عليه بالظن بها يشا في ذلا ما الايتان فقد ذكرنا انهما تشملان بانيته واما الاجماع على ادعاء
التبخ وفهم كاشفيته فمدلول عليه بحجية الخبر سلمنا بانيته بغاية ما ثبت هو احيانا واحاد
مع وصف ندرتها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حالة زمانهم وزماننا متفاوتة وذلك غاية
التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام بقلة
الاختلاف بين حجية المنقول والقطع وسائر القرائن وكان بسبب تفاوت الاصطلاحات
وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علائم التعارض وتفاوت حاله بالسنة
الى المزايا بين فلا اعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعواه ولا وقوع المنقول ان
اريد ظن شايع جواز العمل على الظن وان احتاج الى مباحث العمل بالاحاد والاعراض عن
حجية المتن والسند والدلالة وغيرها وان الوجوه كلها دليل واجماع او غيرهما بلا ريب
انه تحكم فاسد بل العمل بظواهر الايات والاخبار كان ولا ريب ان القدر الثابت من كون الاكثر

جهد عوصفاهم المشافهين وتحصيل منافعهم يحتاج الى استقال الظنون شتى لا يمكن دعوى
الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفضة وبلغ الى حقيقة يعلم ان دعوى
الاجماع على الجواز فضلا عن الوجوب ثبت حجية مرسل الاجماع او دليل وطع آخر مجازفة وان اريد
فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول بما حفيفا الظن بل بها بعيد ظنا قل
من يظن الخبرين الاية والايات والاخبار الدالة على حجية العمل بالظن بخصوصه بصورة
امكان تحصيل العلم وباصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القائل
الذي اجمع الشيعة على بطلانه مرسوما من خبره وبالجملة المذهب منفوا ما خرج الدليل
فنقول الدليل جواز العمل بالظن الاما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية
حجية الشهرة والاجماعات الظنية وزوال تلك تكثرة عدة الغلبة والحاق الظن بالعلم الا
وان كان ذلك ما يفيد ظن الاخبار ايضا كما اشرنا اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في
الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف ونقاضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه
قد علم الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت
ووقوع الخطاء من المدعي ايضا في استنباط رايه لانكره وكم مر هذا القبيل في اخبار الاحاد
مع انا نقول بحجيتها وكلما تقارض الاختلاف فكما يكون حصول الاختلاف في الاخبار من
الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغيرها للمانع ان لا يفيد ظن بحجية خبر الواحد
كذلك ما نحن فيه فان سبق الاطلاع على الاجماع قاضيا على الحدس وهو ما يجري فيه الخطاء
والخطاء في الحس امر غاية تكلة والاثر على ان يعتمد باب المعقول بدليل على ان الجمع
بعد الانفصال هو هو بالبيد بحجة والاخر يدعي انه غير بالبيد فتعارض الاجماعان
وتساقطا مبتنى على ذلك الاثر على ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد
وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والشيخ

في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظر قراءتي اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جوازا لعمل به مطلقا اجماعا والشيخ على طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جوازا لعمل به اجماعا وكان سبب صدور الاختلاف من حاشيتي الشيخ بكون ذهن الاحبار كما مر حيث كان ذهنا من ذهبا انعقد اجماع على مسئلة صدر قطعا من الامام وانعقد اجماع آخر على مسئلة اخرى بعينه صدر عنه ايضا قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام بعدم ظن حجية القضية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعى من دعوى ظن حجية هذا الامر ونعم هنا كلام اخر وهو انا قد بينا ان الظن بحجية الوجه الذي اعتمادها الشيخ وغيره من اصحابنا الذي يعتمد ون في اثبات صواقفة قول الامام المجمع بن بانه لو كان اجماعهم على باطل لوجب على الامام ردعهم عن الصلالة بنشر دعوة صحيحة ولا يمكن ادعاء دعلها بكيف يمكن دعوى الاجماع المنقول مع الكثرة فيمن بينها فاذا كان الاجماع المنقول ايضا مثل هذا الاجماع المحصل بل ربما يقال بكونه اجماعا من جزء الحجة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المذكورون لعلم الرجال الناقلون الاجماع على توثيق كل من يعلم من حاله انه لا يروي الا عن ثقة مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتماده في العدالة على ما يجب عليه في عدالة نفسه والجواب في دفع الاشكال ههنا ان هذا الاشكال لا يرد علينا على ما ادعاه جمهور المتاخرين من مذهب المحققين وهو الذي عليه الاكثرون بل لم نقف على صريح هذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيد المرتضى واما الشيخ ومن تابعه في هذه المقالة فهم لا يقولون بالاعتماد على العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المذكورة بل يعتمدون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وان العلم بحجية الاجماع في كثير من الاحكام والاجماع الواقعي عندهم ايضا هو ما ذكره القوم فلا حظ كتاب العدة مرحليها بذلك تعرف مواضع

نعم ذكر ذلك ايضا في طريقة مخترعة وهو جعل الامام حيث لم يجد الا مامية يخالف الحكم وليعلم اتفاقهم وله يعرف لهم مخالفة امامهم ايضا فقال ان عدم ظهور المخالفة يعلم ان راضيا بالقول عليه والا لوجب عاليا الظهور بنفسه او بسفرة وردعهم عن ذلك وكان يتم قول الطائفة ولم يظهر لهم مخالفة لم يعلم موافقته معلم فقال ان هذا يدل على ان الامام حيث لم يردعهم يدل على ان الواقع هو ما هم عليه وانا نجد في كلام الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا وافتوا على كذا وهو اغلبي يذكره في هذا المقام وهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا عبارة عليه فان اتفاقنا كاتفاقهم كما شهد عن رأى رئيسهم بذلك مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فان نظر ما له اذا حكاية الاجماع على طريقة المشيخة بين العلماء ان يبين ذلك ويظهر الاجماع وكيفهم لاجل ان يعتمد عليه من بعيد فيما ذكر وقد مع تعدد اصطلاحه لم يبين حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكرنا نظير ذلك في الحجية عن الشيخ في التعديل بان ظاهر المذكى انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا الحاكم سيجيء العمل فاذا لم يعلم عدالة الا بان يرى منه العدالة التي يكون كافية عند الحاكم مع ان الغالب الشايع في الامامي هو ما كان على مذهب مصطلح المشهور فظاهر في بادي النظر ان ما يراه الغالب من حصول مقامه يعرف الامامية مخالف الحكم وليعرف احتمال ذلك لو جد المخالف فقد ساغ لنا من حصول العلم بموافقة الامام بمجرد اتفاقهم والشيخ الى اثبات الموافقة بمجرد الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ما ذكرنا الشيخ لو سلم اجماعا فلا دليل يعتمد عليه في انا قد نمكن الاطلاع عليه فليجعل الاجماع المنقول على حجيته وذلك لا يوجب فتح حجية الاجماع المنقول ساء وههنا اشكال آخر اينما وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمقدمة حصول ما يحزن لا يعتمد ان الاطلاع القطع فكيف يجوز الاعتماد على الاجماعات المنقولة مع عدم العلم ما فان قيل

الاول والثاني في دفع انا لو سلنا انهم يعتمدون ذلك فلا يخفى انهم يكونون على ما هو مصطلحهم مصطلحهم في الكتب الاصولية والفقهية هو الذي اشار اليه ثانيا من كون الاجماع حاصلا من كل من قبل الاول ويعرفون عادة على ظنية ذلك انهم يقولون الظاهر اجماعي او العلم اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا وافتوا وانه كان عندهم انا نجد ذلك فلا ريب فيما صرحنا به في دعوى العلم والكلام مثل هذا الالفاظ وارادة الظن بالاجماع منه ما في عدة انهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يعتد بقول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجدنا الشهيد كما مر ولكن لا بد من البيان للتفاوت المذهبي الاحتجاج وتفاوت ما ذكرات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيما اقاما واحكاما من الرد والقبول والتعادل والترجيح فيقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف المسند والمرسل وغيرها وكان اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية الاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف بحسب سبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والاتصال بحسب الاتصال المسئلة الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثلا ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد احدى المسئلة احدى مقالة هو اجمع الاصحاب من دون رواية من شيخه فهذا لو نقله دون ان اد بين عن المفيد بواسطة الشيخ صحيح فلو اسطة واما كونه بغير واسطة والمتواتر فعلما ورد الحقق اليماني وده سؤ الاعتراض على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الشيخ في المتواتر ما لا يثبت بالمتواتر الا ما كان بحسوسا والاجماع هو نقل في آراء رؤساء الدين على حكم والذي يثبت بالمتواتر هو قولهم وقولهم ليس الا مستلزم اذعانهم به وفي بعض الاحيان ناشئ عن بذل الاحتمال التقية او الكذب ان سلم عدم العلم بعدم الظن بذلك لاحتمال عدم

العدالة فظهر بذلك ان تعميم الاصوليين الاجماع منقولا بالمتواتر ومنقولا بالمتواتر بغير بعيد عن السداد وكذا في بعض المتكلمين ان القطع بعدم خلو العالم حاصلا من الاجماع المتواتر على عدم وقوعه اقول وفرض ان الاجماع وان كان قولا ما يمتنع عادة العرف عدم بدونه ارسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال الاول ان منع اقتضاء المحسوسات بل يمكن به اثبات غيرها انه يمكن حصول العلم عبثا عليه باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع قيام دليل على خلافه ان قولهم كاستدلال بعضهم على اثبات النسائي وعبد الرزاق باجماع الانبياء والاوصياء والعلماء متواطئة على ذلك فان العلم حاصل بتحقيق اجماع امثال ذلك على الخطاء فكان فيما نحن اذا نقل اجماع كثير فيمن قولهم حجة على الخطاء اقول المجمعين مع دعوى بعضهم غيرهم من سلطان اذعانهم عادة انهم صادقون في ذلك يمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في دلالته فيما لا يعلم لرأيهم سيما مع ملاحظة تفاوتهم في ذلك وتعذر اكثرهم في كلامهم بان مذهبهم ما قلت نعم ما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بمنزلة هذه المجامع الكثيرة والحاصل ان ذلك ما علم اتفاق كل العلماء اجماعا لاتفاق اصل انعقاد الاجماع فان كل يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي كثيرهم وعدالتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن ممكن حصول العلم اتفاقا الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعدالتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن يمكن حصول العلم بتحقيق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة بتحقيق الاجماع وان ذلك بسبب انضمام بعض القرائن على خلاف القوم بالاجماع الثابت بالمتواتر هو ذلك مع انه يمكن ثبوت اقوالهم بالمتواتر انما هو في يلزم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى الذي يبحث الان فتدبر في مقام المجادلة يمكن تحقيق المتواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية

الاجماع من حيث هو اجماع وفاقا بان يقال ان الاجماع ان كان دليلا فالمقطوع به هو الدليل
الكلي لا بعين بالملازمة لا بد ان يكون كذلك في الواقع ليس علينا ان نبحث عن مطابقته
لارائهم لان قولهم لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ
يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول لكان ذلك يدل
على وجوده في نفس الامر فيكون هذا القول المنقول عليه بالتواتر مقطوعا والاحتمال
المذكور في كلام المصنف مدفوع بالمقطع الثابت بالسند القطعي فالاجماع في مقام الاستدلال
على الدلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية فاذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني
الوجوب مع نقل القطع اولى ليس غرضنا ان الاجماع المنقول يفيد القطع حتى
يمنع فعلا مثلا ان ينقل احد ان العلماء بالغ الحكم المسمى مثلا اذا كان واجبا فانا
الحكم اذا انتهى قول ولا يخفى ما فيه فانا لا ندعي حصول الاجماع على القول الخطاء ولا
على القول الصواب ذاته بد من حصول القطع بالاتفاق لهم فكيفية قراءة اللفظ وعلى
والاقتصار على الاجماع على القول نعم هو مقبوض مع ذلك فائدة في المسألة العلمية
الا فرق فائدة في المسألة الفقهية الا ان توفي فائدة هو سهولة المئونة فظنيا وان
كان الدلالة اليقينية كالخبر المتواتر قولا ان ثبت بالتواتر قطع بحجية هذا اللفظ او
الواقع ونفس الامر على ما حقق المقام ولا ريب ظنية الدلالة على ارادة الجميع من حيث هذا اللفظ
والاحتمال الخلاف طريقه لا الظنية نفسه فان مراده من ذلك تعريف المقام لا الايذان
بكون احد الوجوه والقول الاحكم كون اللفظ موضوعا للواقع ونفس الامر لكن ذلك
ظنية طريقية لا سبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي فواقع لنفس الامر وهو كما ترى واراد
من ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة نفيا للغرض قطع النظر عن الدلالة من مزايا القائل

والمفروض عدم القطع بمراده هم ايضا هذا الاستدراك فان تعلق مراده خطأ ان يقال اعد
ايته وذكر اية من القرآن ان علم تعلقها بالقرآن تطوعا وان لم يعلم تعلقها بالقرآن
لا يعلم ان هذه الاية هل هو من القرآن ام لا فتعد اية تطوعا فتطوعا بما ليس من القرآن
بل من قبيل ما روي من الثواب زيادة بعض الكلمات والآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان
هذه الزيادة من القرآن ام لا فانا نعلم بالاجماع انها ليست حينئذ من القرآن فتجب لا يتجها
حتى يشك في ذلك هو مفروض الكلام لا بد الشك وان هذا الاجماع ام لا فيتحقق الفرق
لا يخفى على المتأمل فرق فرضه كالمتن المقطوع بثباته ام مفروض هذه الشبهة فان اراد من
المتن المقطوع الوقوع فلا معنى لذكر مع كون السند ظنيا وان اراد المقطوع الدلالة فالمفروض عدم
قول الحاجي لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد
ولا ظني بل هو قطعي السند ومرادهم بقولهم ان الخبر ظني سنده عند ما لم يحتف بقرينة توجب القطع
المتن ولا ان يقطع ومراد ابن الحاجب غير في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي
طريق الآحاد فانه اذا جاز نقله ما هو قطعي السند جاز نقله ما هو قطعي السند والدلالة
ومراده من نقل القطع هو نقل مدعى الاجماع من ان مدعى الاجماع هو مجموع الفقرة ما هو قطعي
لما ذكر من ان الشيخ مجتمع يروي عن الراوي عن الشيخ فانه حكم ما هو قطعي للمتن والراوي قد يروي
على طريق الدلالة فيخبر بدلالة المسألة الى اولها وسندها والخبر ما هو قطعي لهم عن فرضه بهم
هذا الفقيه احد كلامه فانه قوله ان الحكم اولى فقد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما ينبغي عليه
المقام وان كان دواعظ الغرض تتحير كيفية لهم مواعظ الفرض

والكتاب

الخبر جوازا لعمل بحكم الكتاب ضمنا كان او ظاهرا جملة او للاجمال بين حيث قالوا
بمنع الاستدلال بكل على ما نسب اليهم منهم وقد ان كل هذا من مزايا المتشابه
الشيء ولا يجوز اخذ حكم من الامر والاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم وبالنواهي

فقط على ما ظهر من آخر فصل بعد الاذعان فصل قالوا اراد وما نراه لا يجوز العمل بالظواهر
التي اريد خلافها فيما للظن الحاصل من التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها مع البحث وذكر
منشأها بالبناء الى ما ظاهر بعيد الظن وما افاده الظن منه فدعنا عن العمل به مع قبول
ان في القرآن محكما بالبناء الى ما ظاهر معهودا اراده الاحكام ام لا فيتوسط
افي فيه وهذا التفصيل اغفل عن محل النزاع فان هذا التشاجر على الوجه الذي ذكرته لا
يرجع الى الكتاب بل هو بحث في الاخبار وانه هل يجوز بناء على ما ذكر من وجوب
البحث عن المخصص العام الى النزاع في المقام انما هو البناء على الخصوص بالكتاب انما
هذا المنع عن حجية بعض الاخبار الذي دل على عدم القرآن يخصص بالمخصص وانه لا يجوز
تخصيصهم وذلك لا يخص بوقت دون وقت بل يأتي دون زمان وانما ذكرته
المخصص ظنيا فمنع صحيح في زمان مرضي الائمة لان ذلك انما كان لان الظن يومئذ يحصل
القول بحجية ما يحصل منه الظن الاول الذي عليه المشافهون فلا ان الظن
الله تعالى بعد ما نزل اليه الكتاب لسانه ان قوله مستلزما على اوامره ونواهيه ولا شك
امرته وقد تصدى من بعده وعلا وعيد اوامره ونواهيه ما كان ذلك الا ان عليهم قوله
ويعتبر به فيما سواه وتطلعوا امره من دون بيانه وما جعل القرآن من بيانه المقرون
بالسنة اليوم مع ان القرآن المعنى ايضا ما يظهر للمتكلم المتعارف من اهل اللسان اصطلاح
بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ان ذلك النبوة اما ثبت بالمعجزة ولا ريب ان
المعجز ان فيما سواه فيها من القرآن وان يعلم القرآن هو من وجوه اخلاقه
انها بان عند لا يعرف بغالبة اسلوبه نسأل الكلمات ولا يخفى ان لبيانه هو مواقعه
الكلام المقتضي للمقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المقام وقولنا ان العرب كانت
يقتضي فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلاغة خطبه

خطاء القرينة العينية للمجاز المقدم والمجاز المتأخر هكذا والحاصل ما لم يكن لظاهر يده سواء لم يكن ظاهرا وكان ملهما ومشتبها لا شرق في جهته فاوضح دلالة لزام القطع بالمراد او المعنى المعهود الذي كفى العقلاء وارباب اللسان فهو الحكم ومقابله المتشابه هذا وقع عنان ما استكلم بعضهم في هذا المجال الاجمال والحكم في كلام بعض العلماء على ما يراد في المقام وبدعي استفادة ذلك من بعض الاجلاء ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان الحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من المنسوخ من المتشابهات انه مشابه في عدم جواز العمل به بالناسخ حكم يجب العمل به الا ان حكمه الاشتباه فيها والاجمال في بيان المتشابه الكلام الآتية وفي ذكر بعض ما يدل على الاستدلال بالروايات الثمانية ايضا ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يكفي الفهم بنحو ما الذي هو الا بعض مراتب الفهم بعد الاهتمام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعد الفظ الثقلين والالفاظ الكتاب حتى يكون معركة النزاع ولا ريب ان المتبادر من التمسك بالشيء بواسطة الاحتياج الى المرجع المعين مثلا بعد الاحتياج الى بيان الامام فانه ليس المراد بالتمسك بالثقل الاول بنحو يكفي الفهم بنحو ما بل يجوز ان يكون المراد بالتمسك به بنحو الاحتياج الى المرجع المعين بعد الاهتمام فان قلت ان التمسك بالكتاب جملة وعرض على الكتاب غالبا لان الاهتمام حول البيان لاجل الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل بها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهو كثيرة جدا فتفرقة في موارد شتى لا طيل بذكرها والظاهر

ان هذه المقدمات والاحتمالات التي لا يحتاج الى بيان وانما اتى الاخباريون فهو الاجنبي الذي لا يعبأ به على عصر القرآن عارفي النبي والائمة مثلما رواه الكليني عن الصادق قال انما يعلم القرآن من خوطب به ويدل عليه ان جميع الحاضرين في مجلس الوحي او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم وروايته في الروضة عنهم وعلموا انه لا بد من علم امامه ان يأخذ احد من خلق نصف دينه يعني لا يرى ولا يقاس فنزل الله القرآن وجعل فيه تبيانا لكل شيء وجعل للقرآن وعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعهم وهو مسلم وفي بعضها اخبار كثيرة اجاب عن الكل واحد ولو فرض ورود جميع ما اخبار صحاح اي فان العلم مختص بهم راسا وقطعا لا يشركهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما نهم شاء او ند وعلى سبيل كيف ولا يجوز ان يدل على المنع عما لا طلب فيه الا اخبار الدالة على عدم جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي حيث قال في جمع البيان واعلم ان ما ورد عنهم عليهم السلام من النهي عن الفتيا في القرآن بالرأي فالمراد به ان يتعاطى تفسير القرآن بمجرد ما تسنح له من غير ان يكون قد تأمل الادلة والقرائن التي تعرف بها الحقائق من ظواهر القرآن او يكون قد تأمل ذلك ولم تكن عنده الا ظواهر القرآن ولم يعرف ما خصت به من بيان الائمة الذين هم القرآن الناطقون عنه فاما من استكمل هذه الشرائط وتعاطى تفسير القرآن فانه لا يكون مخطئا ان اصاب الحق الا ان الاولى ان لا يقدم على ذلك الا من كان عالما بما يحتاج الى العلم في تفسير القرآن وهي خمسة عشر علما الخ وقال في الوافي بعد ذكر الاخبار الدالة على ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وعن الصادق عليه السلام انه قال ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله وجعل لكل شيء حدا ودل عليه دليلا وجعل على من تعدى ذلك الحد حدا وقال ان لكل آية من القرآن ظهرا وبطنا ولكل حرف حدا ولكل حد مطلعا ما يعني بقوله ظهر وبطن وما يعني بقوله حد ومطلع وقال عليه السلام ما احد ابغض الي ممن فسر برأيه كلامي الا ان يصيب وقال عليه السلام ما احد احمق ممن يظن ان علمه يحيط بجميع القرآن ظاهره وباطنه وقال عليه السلام ما يستطيع احد ان يدعي ان عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الائمة الطاهرين وقال عليه السلام ما يستطيع احد ان يدعي ان عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء

ما روى عن اسلم المومنين لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية وبين ما قبلها من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الآية فقال لما نزلت هذه الآية خشيت ان تنزل في النساء ما نزل في اليتامى فلما نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك علمت ان ما نزل في اليتامى كان نزل فيهن فبلغت رسالة الله عز وجل فجمع لي ما عندي من الصحف كلها ثم اعتزلت بها فقرأتها كما انزل الله عز وجل فنزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف وكان ربيعهم امر المومنين عثمان كاتب الوحي كما قال ابو عبيد رحمه الله ثلاثة عشر رجلا من قريش

بالتلاوة قرآن وقد ثبت استمرار التواتر فيه وأما ان كانت لو تيسر قبل الخبية
والمدة اللين فلان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كذلك ولا يلزم لا يوجب
ذلك اختلافا في المعنى فلا يتفاوت فائدة مهمة تتوقف على تواتر القراءات السبع والظاهر
من بدعوا تواتر السبعة والعشرة هو تواترها عند الشيخ عن الله كما نسبه اليه بعضا
ستقف على شرح الآتية ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلناه عن القائلين بأن
نزل كان لهم تواترها عن الائمة بعضهم تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها
فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميته لهم الا لهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس
وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا يثبت عدم جواز صدورها عن النبي
ووقوع الزيادة والنقصان فيها والادعاء ان بذلك والسكوت عما سواها وفي دائرة
الاحتياط واما الاستدلال لعدم كون السبع من احتمل مما ورد في الاخبار ان
القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب فاده على بعض العامة تواترها
اختلفوا في معنى ما يقرب من اربعين قولا ابن الاثير فيها نهاية في
الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني
على سبعة لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش و
بعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون
في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله
ما لك يوم الدين وعبد الطاغوت وغير ذلك قال ابن مسعود اني سمعت
القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
واقبل فيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلام وعن القاموس مثل ذلك
ذلك مع ان الظاهر انه روى في الحسن كالصحيح عن المفضل بن سيابة قال قلت لابي

عبد الله

عبد الله ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء
الله ولكن نزل على حرف واحد من عند الواحد الظاهر انه كذبهم لاجل انهم من
القول على سبعة احرف لا نزول على حرف واحد كما هو الظاهر من نزل على حرف
واحد عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد من اللفات السبع او البطون
السبعة او نحو ذلك مثلما روى اصحابنا عن ابي الحسن عليه السلام انه قال ان الله
تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر
وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله
ما رواه ابي عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد
ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وبهذا يمكن ما ذكرناه او المراد بالسبعة ليس
القرآن السبع ما رواه ابو عبيد القاسم بن سلام حيث قال الاحاديث الاحاد التي
تختلف منكم قائل ان القرآن نزل على احرف لا اردى ان يقتي على سبعة
وجوه ثم في اعطاء كل واحد منها فنون واسباب يطول بها الكتاب وما رواه العامة عن ان
القرآن نزل على سبعة احرف كلها شاف كاف ما فيه زجر وطلب وحلال وحرام
واحكام كالقرآن ظهر ابطنا ولكل حرف حد ومطلع وقد روى ذلك
عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وآله وروى الصدوق في الخصال عن
عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اتاني جبرئيل
ان اقرأ امتي القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال
ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا
غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي محل كلام
وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها انه لم يضبط احد كان الحمل
قارئا بان يروي ان فلانا قرأ كذا وفلانا قرأ كذا بل اتفق الرواة في الطبقات الاخيرة وايضا تواتر

عنهم كيف يصدق هم من احاد المخالفين استبعاد بان انهم كما تقدم واسنادهم الى
النبي ان ثبت فلا يجدي فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة بذكر من قرأ هم قرأ
حفص كذا وعاصم كذا وقراءة علي بن ابي طالب والائمة كذا بل ربما قالوا
في قراءة رسول الله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب
عليهم ولا الضالين والحاصل انه بعد تسليم قراءة القراء قضية القراءة المعروفين
فكيف يكون القراء السبع متواترة مع ان الشهيد ذكر انه قد يمكن ان
يقال الراوي كان يقرأ بروايات القراءة عن شيخ بعينه والشيخ كان يقرأ كذا بعينه
ان الشيخ كان يختار هذا القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراوي
بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار اذ الترجيح لا دوية اصل القراءة فتأمل
فتسمع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعتبر به لانهم كانوا يجتنبون
ما فقد اعتمادهم وقد يقال بعدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في تواتر البسملة وقد
عدوا تواترها من قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاكثر يجهرون على بطلان الصلاة
بتركها فكيف يكون بجلالة المتواتر عن النبي وفيه تأمل واما على ما بينا عليه من
كون ذلك تجويزا عن الائمة فيصح الجواب باستثناء ذلك كما مر في الاخبار المتقدمة
وكون البسملة جزءا وقد اتفقوا اجمالا على جزئيتها ان الشهيد الثاني ذكر في شرح
الالفية واعلم ان ليس المراد بان كل ما ورد من هذه القراءات من قبيل المراد بتعدد
المتواتر الا ترى انا نقطع بعدم تواتر بعض ما نقل عن السبعة شاذا فضلا
عن غيرهم بل ما تحقق عند اهل هذا الشأن والمعتنين بالقراءة بما تواتر من هذه القراءة
فان اكثر بعضها في بعض ما لا يتحقق شيء منه على ما هو المعتبر عند العلماء بخبر
كل فرد من افراد كلمات ذلك البعض فضلا عن كلام واحد منها متواترا

بان يؤخذ مع آدم من عند قراءة ابن كثير ومع كل من قراء السبعة فان ذلك لا يصح
لتباين المعروف ونحوه وكلها وكثيرا بالتشديد مع الزوج او العكس وقد فصلنا ان
جوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك اينما وكما اختاروا كما ذكرناه واما اتباع
قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل لو صح فان الكلام
عند القائل به الورع الايمن على طالب سبيل المرسلين تخفيفا عن الامة وهو تحويا
على اهل هذه الملة وانضمام القراءات فيما ذكرناه حادث غير معروف في الزمن السابق
بل كثير من الفضلاء الكوفة لذلك عن هذا التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة في
الاحرف التي ورد في الخطاب ان القرآن انزل عليها والامر كما ليس كذلك فان
القراءة بما فيها انتهى قوله وانضمام القراءات عن عدم شاهد الحق والانظار
اشد تحقيق بعض الامة الاول لم يكن مصرحا في السبع والعشر بل كان شيئا فشيئا
ثم ذلك الكثير منهم ذلك لا يتوهم ان المرجع فيه الصدر الاول انما هو هذا
القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن بعض ثم ما قواعد في القرآن فلا اشكال والمشكل
اختلاف التخيير لهم المرجع في كل الامر بما يخالفه الحكم وظاهر المتن وغيره
وقطعهم فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه وحاصل ما ذكرناه وقوع
الحكم في هذه الامور الاربعة الاعلى التخيير في العمل وقد اختار المتن واستحسنه
الماقر العاصم من طريق ابي بكر بن العباش وطريق ابي عمرو بن علا فانها
اوفق وقراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام والامالة وزيادة المد ونحو ذلك
كلها تكلف لو قرء به صحت صلوته بلا خلاف لكن لا على الشواذ لعدم ثبوت
كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كالاحاد الامامية بعض العلماء مشكلا لان
اتباع السنة يخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب ذلك كقراءة ابن مسعود

مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك
او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة
مع اعتقاد المخالفة والسند البراءة وسائط بدينا واستدل على ثبوتها الواسطة
بقولهم اما ان نفرض على الله كذبا ام يجبرنا على الكفر وحصر واخبار النبوة على يحسر
والنشر او عن سوء في الافتراء وهو الكذب في الاخبار حال الحمية على ما منع الخلو
كما هو مقاد كلامهم والحمية ولا بد ان يكون المراد من الشاق ظهر الكذب لاقتضاء
التريد مغايرة معد وعن الصدق لاعتقادهم عدم والمعد دلالة في لهم امر جبلة
على ارادة ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحال عليها فوهم لان مقتضى اهل
اللسان عارفون باللغة وكون الخبر مرادة في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما
على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر ليس بصدق ولا من قسم
الكذب بل هو شيء ثالث وخطأهم في الشيء ثالث لا يتوقف صحة الدلالة بهم الخبر على شيء
ثالث واصلا تهم ليلة على صحة الاطلاق عليه واجب ان التريد بين الافتراء و
عدم الافتراء هو الكذب عن عمد والاعتماد للمجنون فتراد بين الافتراء
الكذب وفي توجيهه ان المقصد اما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الاطلاق
المنسوب الى الارادات ولهذا ذكروا في خيار المجلس المستفاد من قوله
البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار
بل لا بد من اجراء ذلك في قوله الاجنبي فيتبرئ عدم الافتراء فيه المقصد والا
ولو سلم عدم المدخلية المقصد فالموضوع له والامر محمد الاستعمال فيتقول ان الدليل
لما دل على ما اختاره من مذهب المشهور فحملها على ارادة المقصد ولو كان مجازا
حملا بين الادلة وبما يجاب بانه التريد بين الكذب ظاهر من مجرد ان الكلام الذي

لاقصد

لاقصد فيه لم يخبر فيها ان مدلولية القصد فكون الكلام خبرا ام لا ان منع كونه
كذبا وهو كما ترى واعلم ان هذا الا يتم على فرض تسليم دلالة الشاهد على ثبوت
الواسطة لانا نحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت الا يتم اطلاق
الكذب فيما على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا
لم يثبت حقيقة الكذب منهما فالصدق في طرفي الاولى ثم على فرض تسليم ثبات الواسطة
فانما يثبت واسطة واحدة مرادا لوسايط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع
كما هو مقتضى تقسيمهم على ما فهمه الصدري وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بما تمسك به سايط
الخبر لا عن قصد وشعور مع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون
في زعمهم الفاسد ما الشك في الصدق لا يكون الا مجنون فكيف اعتقاد الصدق
وفي جبران الكفار يقولون ان خبرهم مخالف للواقع جزما فان كان مع اخبارهم
حقيقة المطابقة للواقع او شبيهة المطابقة وعدها صفة مجنون بمنزلة شبيه المجنون
حيث ان الشان في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل لا يتوان يصدر
خلو الاخبار المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد عليه ما ذكره من انه لا يثبت الا
واسطة بين الصدق لا يتوقع مجانا لما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه
المجنون اما من جهة خلو الاول فكلام وان جهة طلاق كلامه واحواله ولا يمكن الجمع
بينهما في التشبيه فان خرج جهة واحدة وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد
الخلافات واما كونه لا عن شعور والخبار ذا فاده عن اعتقاد المطابقة او مع الشك
ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخرى في الوجود فلا ما الاخرين ان يقول لا عن شعور
كالمجنون او بلا دليل كالمجنون او شيئا المطابقة كالمجنون بلا يمكن الجمع
في الاخبرين ايضا لان الاول بالاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في شبيه الجنون

كذب في كبرياء
طريقة العقلاء وان
كان مشتملا
المطابقة
للواقع

ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان يقال لا يثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور وان
التشبيه في طور كلام المجنون وحالة الخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع او ارادة
التشبيه بالكلام المجنون وحيا لا يتوقع لا يصدر ترجيح الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار
سورة ومعنى مقابلة الافراد الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره الصدري والمحقق
الجماعة فلا حظ الشهيد الثاني رة في تمهيد عدد جميل رأسا مذهب الجماعة تلذيه
ثالثا الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو ما يقابل الشك فيخرج
وبذلك لم يتحقق ليكون الجماعة قولا ثالثا في هذا بل هو مقابل لما اختاره المدعي لولا
بعيد اقامة البينة كذب شهود في نفي المذهب الخامس ودعواه وكذا على مذهب
الجماعة وعلى مذهب النظام لا يتحقق ولو قال لم يصدق شهود في فان دعواه على
الخامس فقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال والمنكر صدق شهود له فيقر اقرار
على المذهبين الاخيرين وما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر شهد
فلان صادقا فيما يقول المذهب الخامس وهو مذهب الجماعة هو اقرار كما هو مذكور في كتاب الفروع
لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا فان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا
انه كلام مردد الاول الذي يظهر من مناط الاقوال الثلثة فرع جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب في الحكم عليه لم صدق او كذب عند التحقيق او اعتقاد مطابقته الواقع وعدمه
فان الظاهر ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان
هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصير بالصدق هو مطابقة الاعتقاد ما يفيد
مطابقته للواقع وكلتا الجماعة لا يصف بالاما يعتقد كذلك واما الشيء فلا يكون

الواقع

الواقع اذا اعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق اما كون بعد اعتقادهم المطابقة
فلا اعتقاد ما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان
الصدق والكذب امران فحص الامر بان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب بالمعنى
الامر بين لما فيفقد صدقا وكذبا فلو كان شيء واحدا بقيا للواقع واعتقد احد عدم
وحكم بكذبه ثم ظهر له بعد ذلك اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو قد احد ان يعطي
خبر صدق شيئا فاعطاه فيتحقق له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت انما نفرد بما هو كذلك
فيتغير بذلك اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت انما نفرد بما هو كذلك
نفس الامر لا عند نا والكلام في الفروع هو ما عرفنا انفا فتدبر في نفس الامر اعتقاده
وبهذا تدبر في الصورة المفروضة عند عدم امكان تدبر وفي ذلك على المذهبين الاخيرين
ايضا فانا نقيد الاعتقاد فيهما النظام ايضا فيخلو المعتقد في الاخبرين كلاهما خطئ
كالخبر الموافق الاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك وانما تبدل فيصف الكذب
بمعنى كذب الخبر كذبه راسا لانه صار كذبا الآن ولا يقتضي كون الخبر صدقا في وقت
كذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك لان جهة الاعتقاد ثم اعلم ان مبنى قولنا كتب فلان انه
مفاد ما هو كتابة في نفس الامر لما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند
والمسند اليه ثم الاسناد فلا كتابة امر مستقل يلحظ في قبال تقبل الاسناد غاية الامر انه امر
المدلول ضرورة بحيث من لا يلاحظ نسبتها الا يفلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم نسبها
الى فلان اذا عرفت هذا ظهر لك انما ذكرنا تعليم الاصل للشروط ما الى ذكرها
لان قول المدعي كذب شهود في الواقع لا ذا اعتقاد الشهود بعينه لواقع لا كاذبا
في الواقع على اي قول كان والاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة
فان كان كل واحد منها بعينه فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدم كاذبا فالحاصل ان

هذه كذب شهود

معنى قولنا المخبر على كذب شيوخه هو ان اعتقاده عدم مطابقته للواقع على ما بيناه لك آنفا
وهو اقرار بجلالة من خطر له الاقرار اينما تابع الاعتقاد الواقع وكل اد على خلافه فهو تشبث بان
نريضه وليس معنى كذبه الا انهم اخبروا بغير ما علم واعتقاد ان هذا معنى قولنا الكذب هو
في اعتقادهم عينه لو اقولا غالفا لمعتقدهم واذا صح هذا المعنى فهو كذلك لانهم
سقوط الخبر ولكن ليس هذا اقرارا على لفظ الكذب بالمطابقة وبالجملة كما ان نفس الخبر
اذا قالوا مخبرى كذب معناه على مذهب النظام ان خبرى غير عن اعتقادى وكان
غير من وصف الخبر بالكذب على هذا المذهب الا بان يريد انه غير عن اعتقاد
وحق من اراد بعدم ثبوت الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره المتكلمون
لخارج مطابقة ولا مطابقة والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان ذلك من
كما اشرنا اليه بحسب النسبة التي هو خارج المدلول لما هو الذي يكون مرئية اللوح المحفوظ
او ما يدركه المدبر لشؤون العالم كما هو ظاهر المكتوبين هذا هو الاعتقاد وان لم يكن
مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب النظام ان صدق الخبر مطابقة مدلول الكلام
والنسبة الذهنية الحاصلة منها هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب
هذا لك وان اخطاء الواصفين في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر حقيقة
مذهب النظام هو مطابقته لما يثبته الجدري انه مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث ان
اعتقاده ذلك في صدق الخبر والصدق والكذب عند كل المذاهب بالنسبة الى
الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فانه لا حظ له في المقرون
في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه في الخارج عند المخبر هم
القيام معنى مفيدا ان ما في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب
لانه مخالف المعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر من سمع هذا الكلام

ويعتقد قيام زيد فهو صدق في عقده على مذهب النظام اينما لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا
الخبر عند النظام انما يتصف بالصدق والكذب بطريق ان الخبر هو نفس الكلام
الموصوف لا الكلام مع اعتقاد يكون زيادة واعلم ان الخبر قد يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق
هو مطابقة اعتقاد الخبر فقط والكذب هو مخالفة اعتقاد الخبر فقط فذلك يستلزم ان
يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالمطابقة التي معتقد غير المخبر صدق ولا كذب هو ولا وجه
لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه عبارة عن المخبر به بل من حيث انه خارج اعتقادي
على ما يتوهمه هو شيء فيجب الاعتقاد انه لا بد ان يكون مرآة للنظام والمخبرة فواصدق
الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطابقة بلا حظ الخبر لا نفس مركبه والخبر بهذا المعنى
اوجب التغيير بهذه العبارة في مذهب النظام وواقع الموهوم فالوهم هو الاستدلال القبيح
تم انهم كاذبون حيث اتوا صاف بالكذب هو الله تعالى مع ان علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه
في صفاته تعالى من هذا الخبر بالكذب لاجل بعض كونه مخالفا لاعتقاد المخبر بن وبيان ان
الاستدلال لا يدان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر بن بخلافهم كاذبون بالنظر الى اعتقادهم
انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقاده هم بالنظر الى علمه تعالى مخالفة معتقدهم
لانه كذب عند غيرهم انما يتم من لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يتصف الخبر باتصاف الخبر بكونه
صدقا او كذبا بالنظر الى علمه تعالى فالخبر قد يكون بالنظر الى بعض صادقا بعينه وكاذبا
كذبه تعالى وحل الاشكال هو ما ذكرناه هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالآية بعينه
تسليم رجوع الكذب الى ما في علم الله تعالى بل المراد انهم كاذبون في زعمهم فافهم
معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب بالمخالفة للواقع لا انهم
لا يعلمون المخالفة فلم يتعرض عدم علمهم بالمخالفة وبالجملة
هو مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس مركبه والخبر بهذا المعنى

والظاهر ان مراده من كو نظيره هو كون الخلاف في تفسير المفعول الثاني
للغراء اللفظي كما ان هو كذلك ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم الفتح
هو ما ذكرنا لا ما ذ ان نذ قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي
لغوية لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق انما المتعلق تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق
والكذب بازائه وليس المراد بهذا النزاع النزاع المبني على الاصطلاح حتى يرد ما اورده
الاعلام لان ما ينقل الناظرين عن وجه ما هو اللغوي وما ذكره تامل لان
كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب
كونه تعلق بما ليس من الاصول ولا يخفى ان كثيرا من الاصولية من المسائل اللغوية
كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع
المحلى بلام الجنس يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى كذلك وان قيل نعم ولكن هذا لا ينافي
ما نحن فيه ما يحتاج نفع في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان صغرى لكبرى القاعدة الاصولية
المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الصيغ كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى
امثال ذلك مفردا او مركبا ومثلا ان الضمير المستتر الذي سيقرر مصداقا لما يجوز على الف درهم
الاضعف هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء خمسة
الدرهم او الخمسة فيما لو قيل لفي الاوضاع المادية اي فيما يعم الجوهر والعرض كالجوهر والعرض وغيرهما
كالنزاع في كلمة الا ان للعموم اشكالا وكان مرادهما الذي يعم الاوضاع المادية
مثلا ان للفظ ما حصل من تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلاة والصوم مثلا
الاذكار المخصوصة ام لا وما اذى فيرثوف الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من الامور
المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء وفي والى وغيرها ذلك وبالجملة

ما يتوقف معرفة عليه استخراج الاحكام الشرعية بيان اللفظ هنا يفيد هذا
الحكم هذا الحكم كصيغة الامر والنهي وهل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد
اخراجه عن الحكم الاكما لفاظ العام والخاص كل ما يتلو بالموضوعات التي اخذت
عنها الشارع لحظ فرض الشارع في اوضاع الالفاظ لجعلها على معانيها التي اصطلحها
ام لا وهكذا والبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثلا ان الصعيد
التراب او وجه الارض وهل الافضل هو الاكثر تراب او الشيء الاصفر الذي يخلط غير
من الماء وهكذا ولا يبحث في الصدق والكذب بل عن الصعيد والافضل لان
البحث عن صفة اضافة والامر الذي يبحث عنه الصلوة والصوم وامثالها لعدم مجال وضع
فيها كما مثالية القتادة في خلف نعم لكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن صيغ
الخبر والانشاء والامر والنهي امثالها كما مايترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل اتحاد
مجاري الاصطلاح او دعوى شهرة تعارفا لعرف واللغة فيها ولما كان معرفة
امثال المذكور مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريقة استنباطها
ولذلك يجب عندهم علم الاصول لمكان ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان
القطر مستعملا في تعريف المذكورات وكان تخلفا فيه عن اللغة ملاك تم معرفة المذكورات
الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر
ولا يتم البحث عن حال الخبر بلا بتحقيقه لا معرفتها ولبس حال الكلام الصدق والكذب
فالتحقيق ان البحث في هذين القيدين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح
كما تتبع من الامدي فلا ان مخصل الكلام في المعنى الذي يحولا يكون لم تعالى بحيث
الاصول في البحث عن ذلك الخبر حتى قال البحث في تغير القيدين والحدود في معناها بل هو راجع
لغوي بل المعنى المتغير او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان التقابل بين المعنى لكون الآخر

فيه بحيث ان الكلام العصفية لما كان في اخر البحث وقبل ما ذكرنا الاذن كذلك
المسئلة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودية توجب الاسلام حتى حكم بكفر
صديقه وانا قائل حلاوة حكما بكذبه وهذه المسئلة نظيرة لا يجدي الاضطراب فيها
نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة نظيرة الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن
تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لحظ بهم السيد على الدين
في شرح يتب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عدل المسئلة ببيان حصر الخبر في الصدق
ونقل القول بالواسطة عن الخاصة ثم قال فهذا خر كلامه وهي نظيرة ويرجع الضمير
الى المسئلة المعنونة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا ونظر فيه بان
نقل قول الخاصة باثبات الواسطة رده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كما يقتضي
فانا نقطع بان كل خبر نا مطابق للخبر عنه اولا ان كثيرة الصدق بالمطابقة كيف
كان والكذب عدم المطابقة كيف كان وجيل قطع بانه لا واسطة بان اعتبر العلم بالمطابقة
اعني الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبت الواسطة بانه وهو الخبر الذي لا يعلم
فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر اعلم يا من ملاحظة انتهى اولا ان وجه النظر ان
النزاع في اثبات الواسطة بمعنى هو النزاع في نفي الصدق والكذب ليس شيئا
عليه حتى يفرع عليه بصير النزاع لفظيا فكذلك عدك العصفية عاهو اصطلاح
ايا الحاجب فيرد بالفظ بما هو خلاف ذلك وقد لا يرد فيها كثير نفع ان النزاع اللفظي
المصطلح لا نفع فيه اصلا لانه قليل النفع فاخذ بجامع المسئلة وقد ابعدا ولو ازمها
ونظر الى ما ذكرنا من ان ثبوت وجوده نفس الحاد خرج نفي الصدق والكذب وقد انه
خلاف لغوي قليلا الفائدة فضول الابعد ما الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية
لانوضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها الشهيد الثاني في الخاتمة كما ذكره كما كان في نفع كثير

نتوقف في طرف هذا الكلام ومعاينة وشحي النظر في عارضها سدا وصايته ولا تكن
المتنظر عن سبر كما كثير مقاصد الكتاب لا تخط اليه بعين الحقارة ولا بعين الاستصغار
ثم فيما ذكر ذلك فاما قوله واصلا حا واما فضاوا ما فقا الموضوع للصواب
المشهور الاضافة بالصدق والكذب هو ما يظهر من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد
عنه فلو قال ابن سينا وارادة من البليد زيد دون ضيغمة فهو مضاف بالكذب
وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكان اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت
رجلا فهو صادق وان لم يكن المفهوم من اللفظ مطابقا للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن
معتقدا في تخيل الرجل موافقا للواقع بحسب مطابقة لكن يكون في الكشف عن
ذلك اعتقاد الخطيئة وان كان مخالفا للنفس الامر وظنه ما اشرنا اليه فيما العقا
فان اعتقاده كونه مطابقا بحسب الامر يكون فاسقا بهذا الاعتقاد ثم ذلك الاضافة
وان ورد وعلم خلوه والفساد ثم يتبدل المشار الصدق والكذب من
القضية الخبرية دون التقييدية مثلا زيدا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل سلم الفرق
بينهما فذلك لان القضية التقييدية ترجع اما مطابق للواقع او غير مطابق فيلزم ما لا
صادق ويلزم ما نظر من كاذب فيلزم تحصيل الحق والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين
ان القضية الذهنية قد تكون الخبرية بتصور بحيث هي هي وقد توضع بنية اخرى خارجية
عنها فلذلك احتملت عند العقل طابقها اولا طابقها واما
الذهنية والخارجية فالتقييدية لان اسنادها الى حيث هي هي موضع بنية اخرى
تطابقها او لا تطابقها اما اشرف بذلك وحيث ان فيها اشارة الى البنية
خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد عالم فيفيد طرفيه بنية انسبة وهيئة طرفيه
فيفيد بهذا القائم موضع بنية اخرى خارجية صفاد وهان الفضل ثابت لكن نفس الامر لكن

تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت
النسبة الخارجية المشتهرة بها واعتقادا كانت الاولى صادقة والثانية كاذبة وان الاعتقاد
تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى
الاحتمال وما انت بازيدا الفاضل فضل اجتهت بينهما نسبة ذهنية على وجه
لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة
الى ضمير قولك زيد فضل الذي المبتدا والذي الاخبار لا يوصف شيء الا بما هو ثابت
له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة ولا
مطابقة اعني الصدق والكذب من حيث محتملة لهما واما التقييدية فانها تشعر
الخبرية خبرية والانسانية تشعر شيئا خبرية انها خبرية بذلك الاعتبار فتحمل
الصدق والكذب ما يجب ما هو شعر كون الاحتمال من هذا
الخبر انه قد يكون مرادهم الاختصاص هو الاطلاق الفرد حقيقة يعني انهم لا
يعتقون بالصدق والكذب حقيقة الالسنة الخبرية المفروضة الذات فطلاقها على غيرها
مجاز وتتفرع عليه ان الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب عن مذهبهم حكمها
درهما وقالا حد ما زيدا الفاضل لا يجزا المذهب بها عطاء وان وافق فضل الواقع كما
تقتضيه اصالة الحقيقة الخبرية تعلم انما هو معلوم الصدق ظهرت او نظرا
معلوم الكذب وما لم يعلم صدقه او كذبه اوبيتا وبان فقده اقام سنة لا وقد
اما خبر وري نبيه كعيض المواريث او بغيره كفى المالك الواحد نصف الاثنين وان
[illegible] الخبر بالمطابقة الخبر ما هو كذلك في نفس
الامر ضرورة والثاني مثل خبر الناقم والمعتزلي والخبر الموافق للنظر الصحيح
والثالث هو الخبر الذي علم عدم مطابقته للواقع والرابع مثل خبر المدا الواحد والثالث

مثل خبر الكذوب السادس شرط خبر محصول الحال ثم بقيد الخبر باعتبار آخر المتواتر واحاد واما المتواتر فهو الاكثرون بان خبر جماعة يفيد نفي المنع صدق الخبر وذكر ان القيد نفي لخبر جماعة علم صدقهم لا نفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا يفيك الخبر عند عاده من الامور الخارجة كما يجيء في المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بمخبر متردد او خطر امره في الغرائز التي لا يتمالك عنها الخبر عادة فهو مما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالصدق عند السامع لكونه حالا في الذهن وعند وجود الخبر عنه لكونه سببا لوقوع وعند عدمه وفضل الخبر كالعيان مقارنة لدالة الرابط الوقوع وعدمه فقط بخلاف الحال باختلاف الامور المذكورة اذ لم يتكلم ما ذكره بانه اشترط في المتواتر عدده الخبرين وذكر انه يكفي من تواطؤهم على الكذب عاده ولا يبعد ان فقيده بذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وفي توهم ان التقييد بقيد احتراز عما لو حصل العلم في الجملة ان التقييد بقيد احتراز عن الخبر الذي عن لوازم الخبر بالامور المعتدة يقتضي اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة مما ذكر من حيث هو خبر يكون من شرائط سماع سائر مفاده مما يذكر وبديهة نفي التعيين العدد وان المدار بما يحصل منه العلم وهو مختلف باختلاف المواقع فلا يقتضيه بانه ذكر اعتياد الكثرة فيه فيطرد هذا لو اخبر بشرط واقعة وحصل العلم بان جهة حضور الوقائع وملاحظة قصد المخبر وخلو ذهن السامع عن البلهة لم تكن هذا شروطا مع ان الظاهر لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر اعتباري اذ ليس اعتبار كون المخبرين جماعة لغير هو الجماعة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكره غير مطرد فلا يمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا يبعد ان تقيدها

في حصول العلم بالكثرة فالاول ان بقي ان خبر جماعة يورث القوة هو عطف الكذب عادة وان كان اللازم اخبار مدخلية فائدة ذلك الكثرة العلم ثم ان الموانع كما تتحقق المتواتر وحصول العلم به وقد سبق ذلك في السنية والبراهنة وهاهنا اضافان من اهل الهند وطها عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية عن الحكاء على زعمهم وكلاهما نباتيا الاديان والبوذ وبعضهم حمل المنع بما لو كان الخبر بها مضى لا الموجود لنا الخبر بوجوه الملل الثانية كالهند والصين والامم الثالثة كقوم فرعون وقوم موسى عليه السلام دون تشكيك كالخبر بالمشاهدات والمتعينة شبيه واجبه مثلا انهم لو اولادا كاجتماع الخلق الكثير على الجماع واحد هو عجماء وقبل نفع معه انه مدفوع لوقوعه كما ذكرنا حيا سوى الخارق لو وجد الواقع فيما مضى خبر دون ما ذكر ثانيا انه لو حصل العلم بسبب اجتماع المتضادين لوقوعه ايضا وثالثا ان هذا الفرض محال لانا نعلم ضرورة ان حصول العلم بحصل ما نظر اليهود والمسلمون عن بلدهم بانه لا يتفق فيما بين هؤلاء وفيه منع ظاهر ثم ان حصول العلم بحصل ما نظر اليهود والمسلمون عن بلدهم بانه لا يتفق فيما بين هؤلاء وفيه منع ظاهر ثم ان حصول العلم بحصل ما نظر اليهود والمسلمون عن بلدهم بانه لا يتفق فيما بين هؤلاء وفيه منع ظاهر

مع ان عدم العلم بنا وعن الطبقات بكفي في المنع ولا بينا انا ان العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان يذكر عليها وهو انه قد يتبين ما حصل العلم فيه بسبب السامع والظاهر عدمه بوجوه الخالف بالتواتر فنا بعلمنا عند رسوم وحاته لبين مرجحة التواتر لا نظم منع الاخر اهل عصرنا وهم لم يروا الساكن سلفهم ذلك اما ضده عن عدم حصول التواتر وهكذا ذا ذلك وان لم يسلم عدم حصول التواتر في نفس الامر لان علمنا بحصل من جهة الظاهر من مرجحة ان اهل العصر

يجمعون على ذلك اما بالنص ح او ظهور ان سكوتهم مبني على عدم صلاحية هذا النقل فكرة ذا دليل على ما ذكر على الالسنة وعدم وجود معارضة ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في خبر حصيته القطع بحجة وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس في ذلك ما ظهر واجبا التواتر في هذا العصر لبين من باب تلك الاسئلة والمثال السابق لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في طبقة ظنا تواتر الوارد دون المثال وتظاهر واجبا التواتر حتى حصل القطع وعلى هذا فاجماع اليهود والصادق على ملتهم لبين من احد الشقين اما التواتر لعدم العلم بنا وعن الطبقات بالعلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالف المسلمين وغيرهم ملا تسفران كثرة الاشتغال التي يذكر في هذا الباب بالنسبة الى الاحاد وكم عرفت بينهما وواجبا ان الكثرة بمجموع على كل واحد من الاحاد بحيث نفي في المجموع لانه عبارة عن الاحاد ومنه منع اعتاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يغلبه الواحد وبظفر به بتشتيت ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد يغلبها عادة خلوا واحد ملا يلزم من صحة العلم بنا حيا والجميع بسبب اتفاقهم والقوى حصوله لكل واحد وذكر عجزه للنائبة عن الشبه الظاهرة الدفع مع انها تشكيك في مقابلة الضرورة فلا يحتاج بحواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات في غاية ما يجاب بالمنع وهم ينكرونها وهم سبقها فان مر بان انما تورد ان على تقدير ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري كما هو المدعى وهو انه لو حصل العلم به لعلمنا فرقا بينه وبين الضروريات والملازم ممنوع لانا نفرق بين وجود اسكندر وكونه واحدا بنفس الاشخاص وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ومن ثم منع انما نوع وفيه انما لا يراد ان الاحاد تقول بكون العلم به ضروريا لاحد بل على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في

حصول العلم من جهة كثرة المؤنة لبعضها دون بعض على الثاني ان الضروري لا يستلزم علما لمخالفة كما نشاهد في سوفسطائية وانما هو من جهة حيث وعناد تتبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فعامة اشاعرة وقالت الكعبي وابو الحسين والحنبلي وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف لموضع والى التفصيل في موضع احر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل اصحيح المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على وسط لمشتمل على الاذهان منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرها مع انتفاء ذلك فيما نعلم لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وفيه نظر لان بعد تقرير النظر بقصد الذكاء علم نظري فان العالم بوجود مكة اولا شاكا ثم تواطأ وغفل عنها فانا نعلم بين بوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى وسط لمنع مين فالمتواترات ملم تعلم بنا حصل القطع بمرجحة التواتر اضطرارا فان الضروريات على قسمين منها ما حصل بعد حدوث سببها اضطرارا بديهة دون الكعبي كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو موقوف على الكعبي كالعلم الحاصل لمن حصل التتبع فيها بمرجحة ملاحظة الكثرة وملاحظة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ملا بد بان التتبع واستماع الخبر سبب يرجح في حصول العلم عادة في الطرف الحيث فيتوقف المتتبع على حصول العلم ملا بد ملاحظ المقدمات المذكورة هذه الاشياء مصورة ومعلومة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم حصول القطع بمضمونها فهي المتواتر نظري ومن علامات النظري ان يعلم حصول العلم بهم اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع وعناج الى مراجعة المقدمات وهو امر حاصل في كثير من المتواترات بخلاف

الثاني وهو كون الشامع مخبرا عما رآه او سمعه اخبارا لا استحالة تحصيلا لحاصل وان لا يكون قد سبق منه اخبار او تقليدا في اعتقاد ما في موجب الخبر وهذا الشرط مما اغفله جماعة من اصحابنا المرتضى منهم وافقه المعتزلة ومن تاخر عنه وهو شرط وجيه ويدل على ذلك ما يلزم على كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في الكاذبين حصول العلم عما تواتر من اخبارهم المخبرون اليهم والنص على الوصيه وكان كل واحد منهم لو اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له لامتناع تخلف عما شاهد من ذلك الا نادرا والثالث اختلاف المتواتر في اقل عدده والمختار انه لا يشترط فيه عدد وهو قضاء الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو مختلف باختلاف المواد فقد يقع عدد يوجب القطع في موضع الخبر وفي موضع آخر لا يوجبه كخمسة وتيل اثنى عشر وتيل عشرون وتيل اربعون وتيل سبعون وتيل غير ذلك وتحقيقه ركيك واهيا لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط قوم تعيين الناس هنا شروطا اخر لا دليل عليها وضاد ها او خبر ان يحتاج الى الذكر فنهم من اشترط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يجمعهم بلد يمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف المنسب ومنهم من اشترط فيه ان لا يكونوا بنو نسب يعنهم الى الشهرة اشتراط ما خيلا المعصوم فانه هو وهو اخبار واشياء بالاجماع اذا تكثر من الاخبار في الوقايع واختلفت اشخاصها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار يسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي وجوده حاتم فقد روي عنه انه نحر في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهلم وكل من حاتم ازاعطى كذا فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعة علي وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق الجود الشامل فيه ما هو لان الجود صفة للنفس

ولهم من جملة الامثلة التي تخيلوها هو ما ورد فيها وعليها فذلك انا بينا وجوب الاستدلال وتحقيق المقام ان المتواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار بالمفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تاما كالحديث او ناقصا مثل الاخبار بالاتيان على تقدير تواتره كاخباره وبعضهم كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ ان تاركم الثقلين لوجوده قد ورد في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر المعنى بالفاظ متباينة فيخبر واحد بلفظ امرد ويخبر آخر بلفظ طاهر والطهر طاهر والطهر نظيف وهكذا ما يكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المرادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخر بالمنطوق وان اختلف لفظها ايضا مثل عبارات الماء القليل بالملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل يتنجس بالملاقاة وفي آخر الماء الاقل ينجس بالملاقاة وفي آخر ان الماء قدر كر لا يتنجس شيء بالتقاء ذلك عليه وجه فيها كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كالبول والغائط ونحوهما وفي آخر حين سئل عن الموتى في ماء وطال الدجاجة التي وطئت العذرة الا ان يكون الماء كرا فقدر كر وهكذا فان المطلوب في المسئلة الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل وان كان بالذات لانه قدر مشترك فنفرض مرارا ومرارا ان الحكم بانفهام الماء القليل لا بخصوص شيء اخر وهذا الوجه يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا عرفا ان يكون الاخبار مختصة بهذا المطلب المستقل وشتملة على بيان مطلب آخر فيه والا يتوانا الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول المتضمن قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثلا لو خبر احد ان زيدا اليوم ضرب عمرو او اخر انه ضرب بكرا او اخر انه ضرب خالدا

وهكذا الى ان يحصل احد التواتر مع فرض ان واحدة واحدا منهم يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب كان لنا ان نختلف في كيفيات الضرب من الشدة والورد الاخبار فيما نحن فيه عند الاشتراك هو مطلق الجود الموجود في ضمن كل واحد من الجوادين فيما نحن فيه عند الاشتراك هو مطلق الشجاعة الموجود في ضمن كل واحد من الشجاعين والحاصل ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان يتواتر الاخبار عن الموضع عن الماء القليل بالملاقاة النجاسة العذرة وعن الثوب عند اذا وقع فيه الكلب عن الاقتضاء لعذاب الاخرة والمشي هكذا فان الخبر عن واحد في حوض الثوب بدل بالالتزام على الشجاعة وهكذا الشرب الاقتضاء ان يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بالملاقاة وهكذا لا يشترط في الاخبار بذكر الشيء يكون مستلزما للذكر ذلك الشيء بل يكفي ان يكون ذلك الشيء من الامور التي لو كان ذلك الشيء مما يقتضي الاخبار عنه لاخبر عنه عادة ومن هذا القبيل الاخبار عن الوقايع العظيمة الخارقة للعادة فانها لو كانت مما يقتضي الاخبار عنه لاخبر عنه عادة ولا يشترط في الاخبار عن الشيء ان يكون مستلزما للاخبار عن

المعنوى فى الوجه الثانى من الوجهين ومقتضاه ان يحصل لمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة ان كانت حاصلة فى كل واحد من الاحاد لكن القطع حصل بمجموعها والا كان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك ما قد تقرر فى المثال مع ان المثال الذى ذكره انما يدل على كلا الوجهين كما عرفت وهذا الوجه الاول هو المتواتر اللفظى وكنا بعضنا قد سمعنا من الاقسام مشكوكا على هذا الوجه الذى ذكرناه المتواتر بمجموعها امتنان احدها ان يدل احاد الاخبار على شئ بوجب كثرتها مع عدم دلالة ذلك الشئ القطع بحصول ذلك الشئ وهذا هو ما عدا الوجه الثانى من القسم السادس من الاقسام والثانى ان يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شئ وكانت مقطوعا بها ويكون ذلك بمثل الوجه الثانى بالاخبار الذى ورد مشافهة خاصة الماء القليل بالحضيض المعين من جهة الفجاءة وان جهة الماء معافان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بها تدل على خاصة خط الماء القليل بالفاء ان الحكم كان ولو كان الحكم انما ساق الخصوص كان وارد فى خط الماء القليل كما هو مصرح به بعض الاخبار فان عموم الموضع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكرته فى غير المتواتر من اشتراط كونه موطا بالحس فان اورد شاهد راجع المشترك المعنوى فى المعرفة فلا بد وان يكون المتواتر هو ما يكون نقل الخبرين موطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس وبالقدر المشترك بين الاحاد الموجود فى ضمنها الذى هو غير محسوس فى نفسه وان حصول العلم بالمحسوسية يستلزم حصول العلم بالقدر المشترك سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد وحدها او مجموعها فهذا مما لا يتطرق اليه الدفع الا الذى اورده المحقق البهائى على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وقد

اتفاق

اتفاق اراء الكل وعلى تقدير ارتفاعه لا نعلم ان الخبر كان هناك او الاول محسوسة وعلى تقدير ان يكون الاجماع المتواتر اخص مطلقا من الخبر المتواتر بالمعنى الاخير فيمكن ان يقال فى الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول القدر المحسوس من الاخبار مع العلم بقيام معلول ما الذى دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكان منها قبيل خبر الواحد ما لم يفد التواتر كثرة وتراكم ظنون وتبادر ما ان الظن وبطلان عكسه يخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد بطلقه على ظنه هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدى وفى الالتفات الى ان فى غير اخبار الآحاد يفيد العلم فضلا سواء لم يفيد العلم او افاده القرائن الزائدة فلا وعلى هذا الاول اعتراض بان خبر المتواتر وخبر الواحد ما لم يفيدا العلم لا فرق بينهما فقد عرفت انهم عرفوا المتواتر بما يحصل العلم بنفسه او بواسطة وقد عرفت ان الخبر لا يفيد العلم بنفسه سواء كان متواترا او غيره الا بالتقييد بنفسه بما لو حصل العلم بالقرائن الخارجة عما نحن فيه لا يعد عادة كشئ المؤرخ فى الصراخ والجنازة فى المثال الاتى فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة فى حصول العلم لا يجعله بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية فى حصول العلم فان كان خبر الواحد فظهر بينه المقابلة هو ما لم يفد العلم والمتواتر ما حصل العلم من جهة الكثرة فيكون الفرق ان خبر لا يثبت العلم او يفيد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذا لم تبلغ حدا يستلزم حصول العلم بخبر العدلين الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سيذكر او الخارجة كما هو ظاهر او الاكثر فعلى هذا الخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما حفيه القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيد ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله فى كلا القسمين فيكون منها الثانى ولما لم نجد لدخول الاقسام هو ظن ابن الحاجب

فانون

والعضدى عادة لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له فى العرف والعادة مدخلية فى الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة مفقود مستفيض قطعى وان زاد على المذكور ان بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب مثل هذا العلة فى بعض الاوقات ولكن لم يحصل لنا غير فيه هذا مستفيض ظنى يمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه يمكن الاشارة اليه ان القول بكون الخبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثانى بخبر الواحد ويمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظنى والجلية كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد المحتف بالقرائن الزائدة هل يفيد العلم او على الاول فهل هو مطلقا او على التفصيل الذى عرفت ولكن يفيد العلم مع القرائن الزائدة تام لا نقصان اربعة اقوال ذهب الى القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الداخلة الخارجة فى خبر يحصل العلم لمعتد باحدهم وكان شرائط العدالة فى الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فيما ذهب اليه غير المحفوف بالقرائن الخارجة وبعضهم خص بخبر العدل وقد تقدم الكلام فى خبر العدل الخالى عن القرائن الخارجة والمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد بن حنبل الى افادته العلم مطلقا وذهب فى الى افادته بخبر العدل وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة التى لا تنفك عادة وان لم يكن هنا لك خبر يتواتر حاصل ان قدر مشترك اخبار القرائن الداخلة لم يخرج عن ان يكون خبرا واحدا ولكن ذلك لا يطرد كما هو شاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد فى خبر العدل من ان ترك بعض العلماء وجب العلم

بالموجب لظهور تقوله فى الفسق ما ليس بذلك بحيث يكون مجهول الحال والظن والثانى بطلان الاجماع فالمقدم مسلم لجواز كون الاجماع انما هو لما اخذ على العلم بالظن وهو قوى طعن فى التعليل العليل بالظن فى الفروع لما هو فى الاصول كما مر بيجئ واصح الجيوب فى وجوه تلك الآية ان المراد بحصول العلم بخبر الواحد ان يحصل بعد ان عاد يا ولا علة عند ما ولا سبب الا الاخبار فقد تم عادة بحيث لو شك شخص احد قولى ان عاد يا الاخبار كالخبر المنى اثر وانتفاء اللازم بين الثانى انه لو حصل العلم بلا دليل ولا تناقض العادة بخلاف ما لو حصل بالاخبار مع تناقضين فان ذلك ما نع بالضرورة بخلاف اللازم بطلان المعلومين وانما ان فى الواقع والا كان العلم بهما فيلزم اجتماع النقيضين الثالث ان يحصل العلم بوجب القطع مخلة من غير خلافه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان الازوم الثانى ان انما لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى سلمنا ان نقول فى الصورة

لم يتفاوت

التى فرضنا كون خبر الواحد مفيدا العلم من جهة القرائن الداخلة اذا فرض عدم افادة هذا الخبر موضع اخر مع القرائن المذكورة ايضا مفيدا العلم فان اراد بعدم الافادة فى مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد فى جميع افراد خبر الواحد فلا يضر نا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرح به فكلما اراد وا من الادلة وجوب العادة فى المتواتر فهو بعينه نخبره ونحن فيه وقد يورد على هذا الدليل ان دعوى الملازمة ممنوعة فان كان عقليا ثبت الاطراد بطريق الاولى وارادة نفى كونه كذلك سبيل الاتفاق ومزيد ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علة ولا سبب سوى الاخبار وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلم بالترتب العقلى معتبرا عاصرا ضرورتهم ان لا نعلم هنا صحة نخ كون الترتب عاديا وكونه جريان عادة الابد مقتضاه الدوام فلا يكون من باب عدم الاتفاق ولا فى التعليل العليل بقوله

فانه هو المتبادر من اطلاقه والانصاف وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجيته
ما فيهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من حجيته فلانه وان هذا المظنون هو المراد
غير مع تفاوت ذلك بسبب اختلاف الناظرين والعاملين بالادلة والمتباعدين
خصوصا ان الزمان الطويل اعني من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيرها من الادلة
التي يدل على حجيتها ظن المجتهد بذاتها لا نها تحدث الادلة بدليلها على حجية
الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا فيما جميع الازمان والاوقات بل هي انما
تم في امثالنا زمانا وعلى حجية مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل في مقابل قولين لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن بثبت خبر
الرضيع من الشاة والاول اشهر والظاهر بالنظر الى ضعف ادلته هو الاول وعلى وجه
نزاعهم في خبر الواحد استدلالهم عليه انما هو لاجل اثبات حجية هذا الامر قبل
الشارع حجيته في زمان امكان العلم ايضا بالاحكام وقع في هم حرمة العمل به خصوصا كما
حكيناه سابقا عن السيد ادعاء الاجماع على الحرمة كما يجيء والاعتذار الادلة جواز
العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد كذلك استدلالهم في غير
ظواهر الكتاب لبعض ما في ظواهر الاحاديين من المنع على هذا نفس سائر المقامات
التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة وغيره الخافقة و
استصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك مر وجوه وانت اذا تأملت فيما
تقدم على استنباط حجية الخبر الواحد فيها الاولى ان باب العلم القطعي بالاحكام
الشرعية منسد في امثالنا زمانا فغير الضروري بان غالب الاوليات شاذ كون
لاهل زمان المعصوم او في التكليف وليس في غيرها علم ضروري او اجماعا او حكم
العقل القاطع ما يدل على الحكم اليقيني فان الكتاب نفسه لا يفيد الا الظن وكذلك

اصل

اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بعا شيء يعتنى به في الفقه الا في
اما يثبت بعض الاحكام اجمالا والاصل فيما التفصيل من وعلى هذا فيجب الاعتناء
العمل بالظن والالزم تكليف ما لا يطاق وبتدبر في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد
فانه لا اقوى من ان افراد الظن من حيث هو فاذا حصل من ظن اقوى من غير يجب بنا بعد
الاعتراف لكونه اقوى بالظن اما هو من حيث ملاحظة القوة والضعف انما هو
بملاحظة كونها عليه لا بعينها وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم الا يوجب
العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعين الشارع طريقا بعضه مخصوصة بخصوص
من حيث انها ظنون كما في الكتاب واصل البراءة لا لانها ظن بل الاجماع على حجيتها وفيه
ان تجويز ذلك من حيث الخصوص بعد تسليم علوية ظن لا يثبت الا قليلا من
الاحكام كما هو في على الظاهر والاجماع على اصالة البراءة فيما دون في خلافه خبر الواحد
اولا الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد
باب العلم بالاحكام الشرعية عالما لا يوجب جواز العمل بالظن فيما حققنا ذكره
محل المنع بجواز العمل بالظن كل حكم العالم به عن ضرورة او اجماع بحكم بعضه
باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان
العقل يحكم انه لا يثبت تكليف علينا الا العالم به او ظن منوط على اعتباره دليل بعينه
العلم فيما عدا المتون الامن فيحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على
تركه لان الاصل المذكور يعيد لنا عقيبها حتى يعارض الظن الحاصل من اخبار
الاحاد بخلاف ما ذكرنا من حكم العقل عدم لزوم شيء علينا مما لم يصل الينا العلم به ولا
يكفي الظن به وفي كل ذلك ما ورد عن الهوى نا تباع الظن على هذا فضاء الحصل
يحصل اعدا لو جهين وكان لنا سائغ عذر عنه كقول الجمهور شاكا لمخطئ جهلا انه عليكم بجهله

الاصل

دعالم يحصل العلم

الاول

الاول للعقل والضرورة والعاملات والاحكام فمن قال انه عليكم الاحتياط على
ما علم ضرورة او الاجماع في تحصيل الفعل فقد عليه كما ذكره هناك الحاد له
والدفع في اصل الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله لان
العقل حكم بانه لا يثبت تكليف الخ فيه ما هذا اولا الكلام لان حكم العقل اما ان يرجع
بالحكم المظنون فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصالة البراءة تحليلا
اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل لما
كونه تطبيقا لجملة الكبرى المسلم اما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فانا نعلم
بان فيها احكاما اجمالية يعنون ان اليقين يشطر عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا
ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح خلافه وان
اراد الحكم الظنية كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بنا مفيدا للظن
او من جهة استصحاب الحالة السابقة فمنوع ايضا من ظواهر الاصحاب والاكثر
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انا نعلم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد
اذا حصل من خبر الواحد ظن فهو منوع ايضا ثالثا لان من قوله وهو كذلك ايراد
عليه ايضا على ما مر لان تقييد الا الظنون ان كان سندها قطعيا بالهوى ظاهرة في غير الضروري
وشموله لنحو مخالفة ما دل على حجيته ظن الظان لما لم يعلم انه كان هو الاجماع ضعيفا
فمن فيه اول الكلام وان كان مخرجا عن الا الظنون الحاصلة من اخبار الاحاد وغيرها
الثواني قلنا الاجماع فقد تقدم الكلام في الاستدلال بها والاجماعا لمن قوله اذا حكم
بجواز تركه مقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على ما عداه اذا المفروض ان ما جاز عمل
الحجة بقيتوه ولكنه مردود بان الوجوب الاحتياطي لا ثالث لها وما ذكره من الحكم بجواز
البراءة فيما اذا اراد فيه الوجوب مع عدم الحكم باحتياط فهو لا يلائم ما

الثاني

يثبت تخيير الشرع وان ازمانا ثبات الاستصحاب فضولا لم يعرف ترجيح احاديث
على احاديث لوجوب سبب الاعتقاد بالاصل واما الحكم بالاصل وان الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستصحابي دون الوجوه
فضولا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على تحقيق هذا الظن وهو
الممنوع لاحتياج كل بدون الفصل واثبات الشرع احد الامرين واصل البراءة
لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الراجح
في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع المنع عن الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان
اصلا لانتفاء الخيرية بانتفاء فضل واصل البراءة المانع عن الترك لا يوجب كون الثابت
بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف بهم بالاستحباب فلم يصح ترجيح الحديث
الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اقتضاء اصل البراءة وهذا
ليس مراده وكما انك تعلم بالتامل المار مما نقلنا عن ابن ادريس في مسالة جواز الجنب بالجزم
بثلاثة ازمنة فصاعدا من غير فرق بين ان يتخلل الجنب بالجزم بصلاته او لا وعدم
فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب حتى في الجزء الاخير وما ذكرنا ظهر ان منع
حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر بها وما ذكرنا ظهر ان حكم
علماء تنا بخيرية السبعة والاقتصار على احداها انما هو لحصول الظن الخاص بها كما ان حكم
الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي عمل الشيعة الحكم بمطلق الرجحان المنطبق
على اصل الاجماع والتي يجمع من الاحاديث الواردة فيه في مقابل اصل البراءة وقد
اما فيما لم يكن مندرجا تحت احد هذين الامرين فلا يخفى ان ارادة هذا التخيير الذي هو في مقتضى اصل
البراءة في مقابل الدليل الظني وهو مسلم فيه فاسد في بعض ملاحظة تعارض
دليل الفولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يبقى ولا تعلم به بل يرجع

الكلام

الكلام فيه الى مرجحيان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلة مع هو ادلة الوقف والاحتياط
وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد هذا التخيير اثناء العلماء بها احتياط
والقولين وعلى فرض حيثما تكلمنا منها بصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة تنظم
التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر ان المفروض ان القول بمضمون وجوب الجزم
وجوب الاحتياط فان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لكن لا يعلم عدم وجوب
شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فقط فبعد ثبوت التخيير اثبت
بثبت حكم جزما والتخيير الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير اختيار احد
المدلولين لكون تخيير اصل المسالة كما مر الاشارة اليه مرارا وان ادعى في هذا المقام
لانا سمعنا من العلماء الظن وانه حجة الاجماع المشهور شهرة تحقق منذ زمان الصدوق
والاحتياط ومخالفها الغيبة تقوية الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل
الظن بدليل واحد اخبار الواحد اكثر مما دل على اصل البراءة وغير مفيد عليه وذلك
ليس بشيء لان الشارع باعتباره الظنون كشهادة العدلين وغيرها ما يفيد
حصول الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يشترط للدليل ان الشارع جعل الشاهد
الواحد حجة اذا شاهد ان بما اطلعكم لانه حينئذ الظن الحاصل بها كالفتوى والاقرار
وغيرها الثاني انا لو سلمنا وجوب العمل بالظن لم نسلم ترجيح المرجوح على الراجح وهو محل النزاع
وكرره مرارا به وغيره وفي ضمن ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بحيث الاحتياط والاقتصار
المرجوح عبارة عن الفول بان الموهوم حكم الله او العمل مقتضاه والراجح عبارة
عن القول بان المظنون حكم الله او العمل مقتضاه وعبده الاشتقاق في لفظ الراجح
والمرجوح هو الرجحان بحسب اشتقاق فاعل المدح والذم بمعنى كون الشيء والعمل
الراجح الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح فتركيب الترجيح بلا مرجح

وترجيح المرجوح المصطلح عند نا عدم فهذا لا نزاع ترجيح بلا مرجح محال وخلافه وقبحه
ترجيح المرجوح والجملة المرادة الفتوى والعمل الموهوم مرجوح عند العقلاء والفتوى
والعمل الراجح حسن وترجيح الاول شيء لكذب يلزم هو عليه لا نسلم ولا يجوز
ذلك الحسن واختيار القبيح وارد على هذا بانا اتيتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل
والدليل عليه العقل والامر العقلي انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل
بحيا خيارا لم يجز ترجيح موهوم بوجوب الافتاء لا حكم به العقل واما النقل فلا دليل على
وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم الا جماع الذي هو دليله جواز الافتاء على الظن
فيما نحن فيه مما ذكرنا بدون الاكتفاء بغير فتواهم والافتاء بالاجماع غالفوا هذا ذلك
ويقولون بوجوب الموقف الاحتياط عند فقد القطع فما بيد القطع قولهذا الا براءة في
جانب المقابلة بالاباحة المتقدم في الدليل الاول وكانا نراها هنا الفرق بين واجب
اطلقنا العمل باصل البراءة ثمة فيطلقها الموقف والاحتياط هنا ونحن نا نقول ايضا
وجوب العمل المقطوع به في الفرعين اول الكلام وما دل عليه ظواهر الايات مع ان
ظواهرها ليست بحجة عندنا لاجمال ما في الموقوف مع انا قد بينا سابقا ان
لكلها مخصصا عقليا على الامكان وهو بينها والاخبار قطعية وانهم يجاوبون بالقطع عما
الوهن في بيان وجوه الاختلال فيها وسندها ولا انتهاء تعارضها الموجبة
لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها فيخرج عن البيان وقد ذكرنا اليسا فيما
وسنشير مع الاشارة اجمالا على الامكان على تسليم دلالتها فمن ظواهر القرآن
وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في المشافهة والتي بعدها مجملة بما علمت والاخبار
انا وجدنا في الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجوز العمل فيه واما الاجماع فهو
يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والا زمان خصوصا فيما كان هناك ظن قوي

سلمنا في ثبوت الاجماع على جواز العمل بما في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته على
عدم القول بالفصل لانا نقول انا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بعضهم ضمنا
عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفترق بين الزمانين وثانيا ان الاجماع على الاجماع
تركيبا ما هو انا نعلم مستند المجمعين ونحن نظن ان مستند المجمعين في زماننا القول بالحجية هو
الاجماع ثبتان والاجماع وقد عرفت حالا الآيتين واما الاجماع على ثبوت الافتاء الاول
والاصح في المقام عدم القول بالفصل لاحد فقطع الاجماع المركب ذ فتحقق ذلك الشطر
ح انما هو هذا الاجماع البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر سلمنا فهم ذلك والجملة عدم
امكان القطع في المقام لما ذكرنا من انا غالبا ما لا نجوز ناكلهم في غير الضروريات
والضروريات ما لا يكفينا كما اشرنا اليه ثالثا سلمنا ان العلماء الموقف والفتوى بالموقف ايضا
الزمان لم يفيد القطع فمن اين لنا الاجماع الذي يمكن ان نعلم ذلك عند عدم العلم فمن ان ذلك
الاجماع لا يفيد القطع كما بينا عدم فوائدها مرارا وكل على اصالة البراءة ولزوم
الصدر خرج ولو فرض ترجيح ذلك الاجماع وعليه فلا يبقى ترجيح الظن اجوع مما قدمنا
يمكن الاحتياط في العمل ولا الموقف كما قررنا مرارا من تخصيص ولا يقتضي الاحتياط
اعطاء كل واحد منهما دون الاخر او كان بينهما تفاوت ذكرنا انا لا نعرف طريقا الى
العمل بالحكم الواحد منها في الفتوى غلبة ظنا وقد يوجب ما تقدم نكتة تحقيق ان نقول
انا نعرف ضمنا عمل ائمتنا في الفتوى على ذلك على ان دليلها هذا العمل فتوى لا يجوز العمل
على مقتضى الظن الحاصل لمجتهد فقد رأى الفتوى وقد رأينا العمل بما يقتضي الظن الحاصل فعلم
بذلك على عدم الاعتناء وجوب العمل الظن لم نر شيئا منها بل يجب وان نقول الفرد
المحقق انا لم نقتنا الى التعبير وتعطيل الامور الى لزوم العسر والحرج فلنا ان نعبأ المرجح التقريب
نقول ان الشهود بين اصحابنا ان كل واحد الابن والاب والابن يشهد بما بعد هما

لا الظن الحاصل مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل
الاصحاب ولا يبعد ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ان يقبل ان حجية هذا الظن
بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب هو مع انه قد يعارض بخبره من المرجحات
على ما حصلوه من خبر او احد بل مع الترجيح الحاصل بين مخالفه فما وقد عرفت حاله
الحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او
لحصول الظن بعدم الاذن فيتوقف حصول الظن به هكذا ايذا ورد النقض
بالقياس ايضا بل قولوا انا لو اوجبنا على المجتهد العمل بما يفيد الظن بالحكم
من الادلة التي سبق ذكرها الا الاخير الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك ما لا يقبله احد
الا الظن وذلك هو علة منع الشيخ عنها او لانها مستثناة من الادلة المفيدة للظن الا ان الظن
الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان
تكليف ما لا يطاق انما يقتضي العمل بالظن عند انسداد باب العلم كما هو مفروض
الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم عن
الادلة المفتية للعمل بالظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل
بما يفيد الظن وهو في نفسه مع قطع النظر عما يفيده ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على
الشيء ولو ظنا ولكن لا مرجح له يفيد الظن لانه يوجب جواز العمل بالظن الحاصل
الامر في هذا المعنى قابل للاستثناء وفي انه يجوز ان العمل بكل ما يفيد الظن سخطه ويدل على
مراده الشيخ الادلة القياس حيث جعله وضع القياس من الباب فانا نقول ان ادلة الادلة المفيدة
للظن ح يعتبر الظن النفس الامري وبالحظ القوة والضعف والا يتوقع ظن ضعيف
بالقوي حيث انا والاضعف ربما كان بحيث ان في صورة القياس لم يثبت اذن
باب العلم بالنسبة الى عمله فانا نعلم بالظن المذهب حجية العمل على موارد القياس

فنعلم ان حكم الشارع بالعمل بالظن الحاصل من الادلة الظنية المعتبرة هو الذي يفيد الظن
وان كان موادها عين موارد القياس فانه حينئذ يمكن منع دعوى بداهة حجية القياس
حتى في موضع لا يفيد الى الحكم الا بعد ان قلت لو لم يحصل الظن فيه من انسداد
باب العلم حتى بالقياس ما ذا نصنع فالمناص عن لزوم تكليف ما لا يطاق
فان علة اصل البراءة لم تعلم بل نعلم بالعلم الشرعي حين تعارض الادلة
لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فتوقف في الفتوى ويجب عليه
اصل البراءة وكذلك الظنون التي لم نعلم بحجيتها اذا تعارضت او تعارضت مع
او بعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الشارع ما اراد
انجواز العمل عليه موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يجب العمل عليه يجب الفحص
عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذا
من منع بقاء الحرمة عند اعضاء العمل في مثل القياس من الظنون التي لم
يثبت حرمة بالخصوص اينع بدون منع بقاء التكليف ح اينع قلت ما دل على حرمة
العمل بالقياس وغيره من الظنون بالخصوص اينع لم يقوى دلالة وانما فرادى ثانيا
دل على بقاء التكليف الى حين الاضطرار الامر عدم الوجوب فالدليل على الحرمة ثم
المقارنة هذا الحال لم يظهر بحيث يفيد الظن لانا نجد كثيرا فان منه الدليل على الظنون
واثبات العلم في جميع بعضها بالخصوص منها يا ها عن غيرها انا لا نسلم ان
اعتبار شهرة رواية ان لكل باب ستر شرائع واحكاما وادلة من عباده العلم
وطريق الى الاحكام الى العباد على ما هو في مجرى عادته ثم انما هو انا هو
والكلام غالبا بلا مظنة توقع عباده لنبي او لسان رسوله اما بلا واسطة او كتابة علهم
او عكس بنسخ وبيانه اياها الحاله الشريف فاحصل العلم او ما في حكمه للخاصين

المشافهين من الكتاب او سنته هذا كلام خبير فيما يجب ان يعلم في الجواب عن العيان ويجب ان يعلم
وحصول العلم او الظن بالخطاب لو بقية المقام محالا بما ذكرنا حكما فرضت شذوذ وكثاة
الظن بالحكم او العمل على مقتضى الخطاب او الجاز بدون الالفاظ على حتى عاد عند عدم القرينة
على خلافها والنبأ على القرائن المعلومة او المظنونة كان طريقة العرف في
مرادات خلقه آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يتبعون المحاورات على ان العلم بذلك
بلا حظ احوال القرينة والعادة علما وجدانيا فالشاكي في المحاورات مع اصحابه
بما حصل لهم الظن به في الكتاب يفيد ان المشافهة لا تفيد مع ان الحق عند اصحابنا هو الخطاب
وان حكم اعلى الحاضر واحد في نفس الامر ان عادة العباد المتدينين والاعم ان ما دل
اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والنداء والاعتبار وفي حين الخمس على محل
المثاني الواردة من قبل الائمة والاحكام الفرعية وان كانت الامور الحقيقية المتصلة
الثانية من الصالح النفس الامرية لكن الحجة في تاسيسها هو الانباء والاصطياد
تقوية الاذهان بسبب الاشتغال بها والتقرب بها بحيث انا طاعة ذاتهم الكاشفة عن خطاب
الشارع بها على بنفس الحكم وفضله فضوحا مع للسماء يتزاعون الفوز بالمصلحة الخاصة
الكامنة فيها بنفس الصلاة التي هي فضل الانبياء والاصاغر اذا فهم مهما
طلبا على مقتضى مجاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب بعث الرسول عليه
فهو وان هذه المصلحة الخاصة لكبار اهل المصلحة العامة بل عين حق المصلحة الخاصة ايضا
للناس على الاجر وفاة للعدل بحصول الانبياء بدونه ايضا وعليه ملاحظة هذا
السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر
في كل شيء على نهج مشتركا بين وان الشوب بطل والحاصل ان الحق في الجواب عن
الخطاب الكلي ان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن مظهر من جملة الشرائط جميع

بالكتاب بالالفاظ التي جرى عادة اهل الايضاح اليقين في الاغلب فيه رايتر ظنا ان
ويكفي بهذا القدر في فصل الامر لانه غير هذا المعلوم ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته
وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته المشهورون خلافا بين المتاخرين وان الظن في موارد
الاحكام من مباحث الالفاظ غير هذا بحيث انا ان هذا الكلام اذا انقل الذي في الشاكين
المشاكين لهم في التكليف بمشافهته فان كان نقل بحيث ان نقله ايضا نقل بالمعنى
وعلى انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقل بلفظه بحيث ان حصل لهم العلم
ان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ المنقول الصادر
حجة عليهم اما الاتفاق على ان هذا اللفظ على قسمين فحينئذ ان يكون ما يقصد به بيانه
في الدهر او الاستفادة منه كما في نفاث المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل الغرض
به تعليم الغاطلين وان كان غيرهم ايضا مشاركين لهم في اصل الحكم كما في الكتاب العزيز
فهو وان كان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب
المشافهة لغيرهم بين فيه ايضا خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا
حجة علهم لان غير المخصوص من طريقة العرف والعادة في الف الكتب ورسائل المكاتبة والرسائل
الى البلاد البعيدة سيما مع غلبة الاشتراك وسيأتي الاصطلاح ما يقتضي ذلك فان
المصنفين واهل المكاتبة يريدون الرسائل لا يريدون من يبلغ اليه كتابا بل العلماء على
بقدر فهمهم وسعهم فالذي يجب على العالم ان يكفي عنا بما خاطب به اما يقينا
او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب
القسم الثاني سيما الحثا بالنشاهية وهو ضروري ما اشتمل على الاحكام الفرعية
ولا يفيد ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر اي لحصول الاعجاز وسائر الفوائد

مع ذلك فيه فان قلت ان اخبار الثقاتين وغيرها مما يدل على الحرمة على كتاب الله عقيدا ن
الكتاب من القسم الاول قلت ولا نسلم الكلام المتقدم لانا نقول ان الاستدلال انما
يتأتى فيما هو قطعي الدلالة بكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا مرية في ذلك
الشفاهي مع الاحكام وثانيا انا لا نسلم لكم كون ظنية الدلالة بل المشافهين في
هذا المقام كما ذكرنا القدح من الاخبار بين قوله لانها وان كان خلاف الظاهر فان
الظن بكون جواز العمل بما يظن من خبر الكتاب حاليا لهم ولا نسلم حجية هذا الظن بل يمكن
ان يكون المراد منكوا هيا اذا ضربها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان ان
خلاف الظاهر ثالثا ان سلمنا ان قوله تلك الاخبار بعضها بعض مع قرائن حالية
تفيد القطع بجواز العمل فذلك بعيد لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن
الموجود من هذا الكتاب من خبر الواحد وغيره من الادلة الظنية بحجيتها بالخصوص
فلا نقطع بوجوب العمل على ظاهر الكتاب مع وجود السنة المعلوم القصد وعدم
صفيفا ان يكون مثل المتشابهات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها
الخاطبين وبلوغ فصل الحكم الذي سوى بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا سلم من
حالة رضا ما علم في بعض المشافهين بحيث يكون مما علموا بحجية هذا هو الذي
يمكن ان يدل الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهي من الظنون التي علم عجيتها
بالدوران على الادلة الظنية كما شرنا وسنشير اليه مجملا انشاء الله واما اخبار الوقف فقد عرفت انه
لا دليل على وجوب العمل بها اذا فرقنا دعوى الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجية
في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص وذلك حجية في الاعصار المتأخرة عن زمن العصمة
غير معلوم وكذلك المقدار المسلم منه غير العامل والمسلم منه العامل المعلوم العمل
والمسلم منه هو بعض مثل اوليا رضا ضعف عند اذا كان معمولا بها وهو محجوج با

مجهول او لضعف السواخر المعارضات والاشكالات في علاج المعارض وغير ذلك من
منها على البساطة وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التحضير وغيرها واكثر هذه السواخر
يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة بل ما عدا حصول العلم كالتخصيص
والتقييد بالنظر الى العمومات والمطلقات الجارية في الجملة وترجيح احدهما بنا على الاخر
ان يحصل الظن بعدم كارض في علمنا بنا انها وارد بالخبر الشفاهي المقطوع
منهم تفهيم الخاطبين واجمالا ان يكون معهم من القرائن ما يفيد اما لم يدخلوه في ظاهر
كالعلم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واجمالا ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي
وشيوع اشتراكا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكا معهم في كيفية
الفهم من هذا الادلة ولو صح الخطاب لنا ولا الاجماع على مساواتنا العمل بالظواهر
منها لنا فحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية بحرم كلام لا يحصل منه الغرض
فيه حصول العلم بقاء التكليف بالتفصيل من الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها
بمجرد حصول العلم بحجية احد الواحد الذي علم كون راويه عادلا على الصحيح
عليه مع كونه معارضا بشيء اخر خاليا عن السواخر التي لا مناص عنها الا بالعمل
مع ان لو فرض اجماع على حجية الظنون الخاصة من حجية المعارضات كالا يخفى سيما مع ملاحظة
الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج المتعارضين بينها وكلا الكلام في
الكتاب السنة المتواترة بالنظر مع غاية ندرة مدلولها وكذا اصل البراءة
ان سلمنا كون مثل معلوم الحجية اذا العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح بعيد ظنا فوق
شيء واوضحنا عدم دعوى الاجماع على حجيتها اخر فيما فرض فيه غير معمول ونقل الاجماع
لا يفيدنا الا الظن ولو ثبت فيه حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال الفحص

الاظهر

الاحكام المعلومة اجمالا لا الظن من الدين كما ان العلم الاجمالي ببعض الاحكام لا يفيد الكلي
في التفصيل من كل العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها ان
العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في اخبار
ايضا مع عدم العلم بحجية ما فيها عتمدا منها معتضدا بعضها بالاخر ما عرفت في
علاج الاختلاف الحاصل من المعارضات البينية والمحكم كتب عليها بنا فيما
ذكرنا من العمل باحكام الاصحاب عن العمل بالظن لا نعلم بحجية بالخصوص
وليس ذلك غالبا الاشاذ من بعض الاصحاب في جملة احدى مقدمتي بنا سر منتجا مع كون
الاخر مرضيا فلا نبغي ذلك في صيرورة النتيجة ظنية او من تحصيل العلم في بعض
اجزاء صلاته مثلا مع كون سائر الاجزاء مظنية فيفيد ذلك في صيرورة
الصلاة ظنية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا نفسيا وغيره مقيدا منفردا
في نفسه وليس من حكم مستقل من حجية الظنون المعلوم بحجيتها وجود ما
حاجزا في بعضها فضية غاية الندرة فتكلم فيها لا يمكن ذلك خبر مع ثبوت التكليف
فيه يقينا فثبت ان جميع ذلك انما الظن الاما اخرجه الدليل
كالقياس والاستحسان ونحوها في جميع ما ذكرنا من حجية خبر الواحد وهذا
هو الدليل المعتمد لها اثبات حجيتها ثم فلنعلم لك ما حققنا المقام انه لا فرق
بين مسألة اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على العمل بالظن انه لا دليل على
اشتراط القطع في الاصول ثم لا بد لنا اثبات حجية ظن المجتهد وقد دليلا نقلي ونشير
في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية وانما صار ظنه حجة فلا فرق
بين الاصول والفروع ويجيء زيادة توضيح لهذا الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد
ان شاء الله تعالى ذكرنا للمانعين حجية خبر الواحد وهو انه مروي بين احدهما هو

الدليل على حجية العمل بالظن الاما اثبته الدليل خذ ذكرنا في خاصة الادلة
ثانيا ما في نفي حجية اخبار الواحد بالخصوص ما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على
حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
فان النفي لا يفيد ما لم يتحقق شيئا وغير ذلك فان المنع الذم على اتباع الظن دليل الحجية وخبر الواحد
لا يفيد الا الظن الغير مذموم وجوابه ما عن اية النهي عما ليس لنا به علم مخصصة بالنقل دليل على
مشاركة غيره في جميع احكامه سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كما دقررته
على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين واما اية ان بعض الظن اثم والمتجه
في قوله تعالى ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم والمتجه
ارادة الراجح من العلم مجازا مع اشتراك غير المشافهة فيما هو الاجماع وقد
ذكرنا ما فيه من ايجاب العمل في موضع النزاع وهو صورة استفادته بالعمل وانه العمل بهذه
الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالمتمسك بالظن الحاصل بها هو بانتفاء نفس الاية
وكل ما يستلزم وجوده عدم موضوع دعوى مطلقة حجية الظن الحاصل بالكتاب قد
عرفت الكلام فيه وانه ليس بناء على الاصل وعلى فرض الوجود فلم يثبت فيما كان
هناك خبر الواحد يعد حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كان
كلما نكرة ولو كانت موصولة ملا بنا في في جواز اتباع بعض الظنون واما
مثل قوله تعالى ان الله يحب كل خائن فقد عرفت خلاف الاصحاب ان الظاهر ليس كل
ان سورة السلب الخ وامن ايات الذم فهم انما ورد عليه بعض ما ذكر فيه انما
ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب لا يخصص
اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها الان الخاص
مقدم على العام واما الثاني فقد ما ذكره الشهيد رحمه في جواب مسائل التبانيات

وان احادها لا يحصل من خبر الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للدعوى
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخله شك ولا ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها
واطالوا في تحرير ذلك واتقنوا القول فيه وسطروا الاساطير في الاحتجاج
على ذلك والنقض على مخالفيهم فيهم ومنهم من يدعي على هذا الجلد وينفي ان
يستقيم عاقل من العقول ان يتعبد بالعمل باخبار الاحاد ويجري نفسه في ذلك
في اخبار الاحاد مجرى نفسه في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقد قال في المسئلة
التي اجاز فيها العمل بخبر الواحد انه بين في جواب مسايلا اثبات ان
العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعلمون في الشريعة تحريم
لا يجب العمل وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعاره الذي يعلم منهم كل مخالف لهم وتكلم في الذريعة على الفرق بين العبادة
والشاهد بين بان الامامية تدفع ذلك ويطول اما على اخبار الاحاد من العبادة التي
الذي يحتشم الشيخ من خلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضاء بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضاء ان لا يكون له سبب
الرضا عن تقية وخوف ما اشبه ذلك هكذا نقل في العالم والجواب عنه ضعيف ايضا
ولا يحصل لنا العلم بالاجماع المحقق على ذلك لو لم يحصل عندنا والا كنا على مثله
الاجماع رجوع الى العلم بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع على ما قيل فيه لم ينقطع
باب العلم والمعروف من زماننا انقطاعه كما مر في الذريعة المسلم صنف من اصحاب
الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بلوغ بعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم
بانه ورجوع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعلمهم كان لا يحل تمكنهم

بالقضاء والشهادة بما كان متمكنا القرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن
والامارات ولذلك قالوا ان معظم الفقه يعلم بالتتبع فكذلك ما نحن فيه لا مانع
المواظبة وسالم يحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفين
يرجع الى التعبير بين الاخبار الذي انت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل
شيء مما ذكر تكيف يكون لنا معتمد في حال السيد واصحابه الائمة مع ان السيد رحمه
الله يكفي بالظن فما السبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية اخبار الاحاد
زمانا وكان غرضنا ابطال القول بحجة العمل بها في الحال هذا الزمان واما اذا اردنا
اثبات جواز العمل بها مطلقا مع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم ادلة الخصوصية باثبات حجية
الواحد بظن الاجماع المدعى على طريقة القوم فيحتاج الى تتميم ادلة الخصوصية باثبات حجية
الواحد بظن الاجماع الذي ادعاه الشيخ وكلامه هو ذلك فلنحقق في الكلام في تحقيق
الحال في هذا الاجماع المدعى على طريقة القوم من السيد والشيخ ووجه ذلك فنقول
فاعلم ان انكار العلم بخبر الواحد خارج عن المحال اذ يجب ضرورة ان مذهب الامامية
وعلى ذلك يتنزل دعوى السيد ان نحن في تفهيم الدعوى وذكر في العالم في وجه
انحصار الدعوى في انه كان السيد اعتماده في هذا الدعوى على ما عهده
من كلام اوائل المتكلمين في العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقة حتى قال بعضهم
استحالة غفلة وتعويلا الشيخ وهو كان اعقل في العالم واجل واعلم بحيث يشتبه
والحديث حيث اورد الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية و
اقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة سوا فيه للسيد في انكار الامامية
للعمل بخبر الواحد كما ذكرنا هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه
اصحابنا الامامية في كتبهم فشاذ ولو بنيهم فانقضوا على العمل بها وصاحب العالم
بعيد ما ذكره في وجه الدعوى بين ما ذكرنا ولا كذلك الحال شان ذلك كان قبل قوله

على كتاب العدة فنحن في الحاشية في وجهها ما قلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب
لان الاعتراف بانكار الامامية باخبار الاحاد لا يعتبر صرفها في روايات هذا
لاشتراط العدالة او انتفاء فاحد جزءها كما خذ الاضراب عنها فلا وجه للباقي في
نفي العلم بخبر الواحد ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا محالفين
مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على
من اطلع على طريقتهم وصفاها اشتهر ان سمرة بن جندب اختلف رواية عن رسول
الله صلى الله عليه وآله بمعاوية بازاء رواية بعمار فانه دهم بان اية اشتملت على مدحة بعض
نزلت في شان علي وآية اخرى شملت على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا
غيره من المعروفين بالكذب كانوا ممتنعين عن الشيخ بحيث يكذبه لهم وضع قولا حتما
من جنسها احاديث وحثا لوا في ذلك ما صاما واعمدوا احتجاجا منهم على ان
خبر الواحد لا يفيد العلم فاذا ثبت بشيء وتخلفوا بانه لذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم
هذا المطلب هذا الاشتهار وبقي ان السيد على ما نظر انا ان ذلك كان مذهبا
لهم خبر الواحد وان كان من طرقنا لا يحتاج في رفع المسائل الحق ان الفضل اما في
عن السيد في التعبير وان العمل باخبار الاحاد من طرقنا الاصحاب كان حاضرا
عند الامامية وعليها شواهد كثيرة كالاجماع على المشتمع المتواتر عن صاحب العالم
نفسه في رفع المنافاة فيما بين الدعويين وبيان الواسطة بين المدعيين وقال الاضافة
انا لم نجد حال الشيخ وما يفيده خلافه السيد اذ كانت اخبار الاصحاب في منذ
قريبة العهد بزمان الغيبة المعلوم باستفاضة الاحكام منهم وكانت القرائن
المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد الكيف
خالفهم لرايه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا ملكت كتاب العدة

تعرف ان هذا الكلام يمر اصلا عن الصواب وكل لا منافاة في كلام المحقق وله وجه
عقلته ولزم بكون عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم او الحاصل ان في العدة موضع
منعدة من كلامه دون يظن بادي بادي بعلوقها ان كلامه في الاخبار المجردة عن
القرائن المدلة على صحة الخبر وصحة المعلون لاصابته لنا الى غلبة الظن الذي
يجوز العمل باخبار الامامية التي دونت في الكتب المتداولة المدارة عند الاصحاب
سواء رواها الامامية او غيرهم اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي
نظنه المحقق وانه وان كان جبرا ان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار معتبرة
بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تطرق التغيير في مواضع كثيرة مما يدل على
غيره وحينما العلم فلا حظ مع ان كون تلك الاخبار معتبرة بالقرائن المفيدة للقطع
لاصحاب الائمة لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت
كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاضافة في الاستدلال بخبر الواحد اشكال من
على الاجماع ايضا مشكلا ان ما نقله الشيخ وان كان يفيد بحيث عموم الكتاب المتداولة
لكنه لم يقطع عام ولا عاما على عموم لفظ الاجماع المنقول اثبات خبر الواحد وروى
والعلم بجواز العمل بجميعها لا نفتضا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية
جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل والظن وطلبه ايضا
في الجملة مع الاجماع والاشياء لا يحصل من شيء ودعوى الاجماع على العمل بما هو الذي ظهر
في الجمع والترجيح تقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وحينها
لا نظن وجه الجمع والترجيح المنسوبة الى الاخبار ووجهها ما لا يحصل ولا يحفظ ظهرها
جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم غير اجمالية لا تحصيل العلم بتفاصيلها فلم يجمع
جميع خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا نعم ان بقي الشاهد ان

عن ملك الكفاية هو المعاشرة المطلقة على ملك المكنة بيننا اوظنا او شهادة
عدلين او الخبار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح ويكون الشخص سائرا للمعروف
مجتنبا عن الكبائر ومواظبا للطاعات على ما استدل عليه بصحيحة عبد الله بن ابي
يعفور المروية في كتاب سر الاسير الفقيه وغيره واما الاكتفاء بعدم الاسلام مع
عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام
والخلافات في محله العدالة الزوال الكاشف عنها واهلها وانقسامها واقسامها قد
اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية والكفاية
الشيوع والوثاقة مخرجا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وهذا هو الاقوى لقيام الادلة القاطعة عليه وضعف الاخبار الدالة على القوادح
وكان تقدم في رواية تحضر اهيا فان ذلك لا يكون سببا لرد خبره ويجوز العمل بها لان
العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة بخبره وانما الفسق بجوارحه يمنع من قبول
شهادته ليس من غير قبول خبره ولا جل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم وعن ظواهر المبسوط والسرائر متاخري الاصحاب العمل بخبر مجهول الحال كما هو
مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس بحجة اختيارا وهذه الجماعة الاكتفاء
في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة
بالاية البينة وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا
بسبب عدم ظهور الفسق بحيث المشهور قولهم ان حاله كحال من علم فسقه بنيا والاية وجه
الدلالة ان الفاسق هو من يتسبب بالفسق لامن علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند
خبره بمقتضى هذه الصيغة فالواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
اشتراط العدالة لا الواسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يجب

عدم زيادة الاحتياط لان فرض كون الراوي في اول زمان البلوغ شاذ يجب العمل
لملكة قبل البلوغ ولو تجاوز عن اول زمان التكليف بعيد ايضا بعمل الملكة
ولم يصدر عنه ضد اياما فرض ناه دلالة التفات اليه واما في غيره لك ضد آما في
فضل الامر او عادل ما لواسطة اما هو في الذهن لا في نفس الامر والجهل فقد
العلم بالوصف لاحد جلية لم يثبت الوصف الواقعي الذي هو شرط لوجود شيء انما
يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فالنسبة الى العلم على الامر شرط
مثلا ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بعدد ماله لا يمكنه ان
يقول لا اعلم فيجب علي فيجب عليه محاسبة ماله العليم انه واجد
للاستطاعة او فاقد فما لم يشك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في
الاستطاعة لان الاصل عدم الوجوب فيتحقق تعليق الحكم على الكشف بوصف في
نفس الامر لزوم المحض ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعمل كما بلغ رشيد من هذه الجماعة
وهي شيخنا ادام الله تعالى جميع الوسيلة لا الاكتفاء عن علم اجتماعا مما فيه
يرتفع التعليل المذكور في الاية ان الوقوع في الندم حصل بقبول خبر من كان
في نفس الامر فاسقا وان لم يعلم الفاسق فيما اخبر به وان ظهر كذبه فيما بعد فلا يندم
عليه ولا ندم فيه على عدم التحفظ لانه عمل على مقتضى الدليل وهو تعليق الحكم بوصف
عباد في المجهول الحال وجه حكاية التعليل ما ان في صورة فرض ثبوت الواسطة
ايضا لا يجوز العمل لعدم الامن من خبر شخص ظن فيما بعد ان العمل
متعذر لعدم امكان العلم باتضاء المعاصي الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم
ان المراد بالفاسق الفسق الامري عما ذكرناه فيه فيقول اذا علق امر شيء فاظهر ان المراد
ما هو مدلول ذلك التركيب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب

عمل باستصحاب الصفة المذكورة فيجب نفس الامر لا يجب عند فقد الخاصيات الا
من الكلام لا فرق بينه على اداة افادة صحيح الخبر المتعارف افادة صحيح الخبر واعتضاد الاية
ح في افادة مفيد لازم الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام يجب عند فقد العلم
لصحيح الخاطب الخبر بكذب المتكلم بحسن عدم اعتماده على اخباره وايضا ليس اثبات المتكلم
تفسق صادق زيد شاذ فيما لم يثبت اخباره بوايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لان
تبرئة الان يوقع التسلسل على انه عند فقد صلاح زيد وطلب الدليل لازم الظهور ان
يحتاج الى بيان ظهورها والمشاهد من الفاسق يجب نفس الامر اتهامه وفيه
ما لا يخفى فان الاشياء بين السنة الخبرية الصريحة واللازمة للنسب التصديقية الحاصلة
في كل واحد من المحكي عليه والمحكوم به السنة الى فاعلها او وصف الصفة الثابت
لها فان معنى قولنا كتب ان ما هو زيد في الواقع وكلمة في الواقع لا يجب اعتقاد
المتكلم واما السنة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون معتقدة للواقع
نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة
هذه النسبة فلا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم الخطأ
فائدة الجملة افادة لازم صحة الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة
في كلامه منوعة وان كان جلها من اللوازم ظاهرا وعدة القول العمل بخبر مجهول الحال
انما تتم على وجوب التثبت على فسق المخبر ليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم
به والا لزم التكليف بما لا يطاق فح فيجب ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر
بالتثبت ليس بالبرة للزوم كونه سوء حال امر معلوم الفسق وهو مبطل لحصول التبين
وما بينا يظهر للمتجاوز ان المراد بالفسق هو الفسق الامري وبعد تسليم كون
مجتهد العلم بها والظن فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وقد سبق ان الاصل في

الفسق

مستبعدا واستجوده في المعالم فالاول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك الجرحة قد يكون هو الخوف عن ضيعة الحاكم وقد يكون لاجل انكار الطبقة المخوض في المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره من كان ساقطا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الله التي تكسف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق عن انكار حصول الظن مطرح لا وجه له كما ترى بالعيان ان كثيرا من لا يجتنب عن اكل مال الحرام اذا تهتم في اكله وترك الشرب والزنا وغيرهما وكان كثيرا من هو مبتلى بانواع الفسق وانه لا يتحفظ كتابة وسماعا بالنسبة وكان الكذب حضوريا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو ظاهر كلام الشهيد في الذكرى وسائر الفسق وعن تعظيم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بعدم وكان اذا كان طبيعة مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب بعضا من جهة اخرى عدا عليه لا يحصل الظن بعدمه وساير ما ذكره اعظم منه دليل على عدم الاعتبار بعد تمام دلائله ما ذهب اليه الشيخ وجمع هذا في الطبقة الثالثة الاجلاء الذين مطلق العدالة المظنون عندهم اعتداد بها بل العلم ومن جميع ما ذكرنا يعلم حال الحسن وامثاله الخبر بما ان تعديل جمع حصول التسبيح الاجلي وهو تابع لما ذكره في مدح الرجل فتبيح ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتداد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث شيئا او ينقص او يغير او يبدل لما هو اجنبي عنه بحسب المعنى كما اختلفت الاشياء بين السند الصحيح والضعيف وغيره او المراد به من خلية ذكره سهوا

لان لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو صريح اجماعا عن العلماء بالخبر فهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مخصص بالنسبة طلاشا والمخوف بين حيث التقابل لاجماعهم ظاهرا وما ساء على العمل يقتضي الدليل الخاص فالامر واضح فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية تارة هذه هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لانهم ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه او ظنه نقول ان العدالة لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عند كونه ساهيا والظاهر انه يكون في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في ضبط الحديث بان يجرد سماع الحديث بكتبه ويحفظه ويراجعه ويداوله بحيث يحصل الاعتماد ان كثيرا من الرواة ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن ورد المطلب حين السماع ولكن يعرض السهو بعد ساعة او اكثر فعلى هذا اذا كان اتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبهذا يمكن ان يجاب عن ابن عبيد الله حيث عد من تفرد بالحديث وهو ضابط ويمكن ان يقال ان مراد ابن عبيد الله فقالوا ان جل كثير السهو ما احفظ على صاحب الحديث ويمكن ان يقال ان مراد كثرة السهو في الجملة لا في اكثر الضبط فالرواية وان كان الراوي كثير الشك لكثرة استيلاء السهو عليه لكن علم ان معرفة الضبط اي اما حصل اجمالا ستر حال الراوي باعتبار رواياته عيانا وهذا وبالجملة الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ان حيث الخبر فصحة او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم تضمن شهادة على ذلك الخبر فشرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه فيما مضى فلا اشكال في جواز الرواية عن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او وثوقه حال الاستقامة ولكن في عدم الجواز

عن خلط بعد الاستقامة ترى حال المخالطة ان كان فسقا منه وعلى السهو ان كان كما يقتضيه في المذهب الحقيقة الناشئة في العدة فاما مثل رواية الفلاني والكشي والضعفون وغيرهم ولا ما تخيل الفلاني برواياته فكانوا من حين وثوقهم حال استقامة وحال على عملا برواية حال الاستقامة وترك ما رووه في حال يحظهم فلا حمل ذلك على الطائفة بما رواه ابو عبد الله بن ابي يعفور حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن عبد الله بن خالد البرقي وغيرهم ولا ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعول الموثق كما هو الاظهر وقد يستدل في ذلك لان حفظ الاول الخطاب لم يكن معلوما ان السهو والغفلة بل وجهه الاهواء الفاسدة او تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي ظهر منه الكثير بينا بين غاية الشناعة لكن حمل افعاله المعصية واخذ الطائفة مسلمين الى الجاز وهو الرياسة واضلال الجماعة نكيف يمكن الاعتماد على روايته امثال الرقي وفلان الاوثق وغيرهما بحيث عدوا من ابدا بمنع القول بكون عمر بن عبيد وعلي بن ابي حمزة ثقتين اقول فما زاده وراجحا مثال هؤلاء قد عمل اصحابنا لا يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم علموا بها الاعتماد هم على القرائن الخارجية لا يكون الراوي في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا وهو القرائن المبينة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد لنا من العمل على نحو قيل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن سعيد وعلي بن اسباط ومن كان من غير الامامية ثم ان وجدوا رجحوا على عمل الاصحاب على روايتهم ومثل علي بن عمار وابن فضال وعلي بن ابي حمزة وامثالهم الذين كانوا على الحق ثم وقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب مراجح اجلاء الثاني تعويل روايتهم مع عمل الشائع نحكم

الوثوق على روايتهم لاجماعا ذكر لان المعهود من حال الاصحاب لانه كان احتياطهم وراء الواقعية واما انهم من فرقا الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم زيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمون بالممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنفرون من صحبتهم والمكالمة معهم وكان انسهم يلعنونهم للعن عليهم السلام عنهم فروايتهم قرائن على ان الرواية كانت حال الاستقامة ان الرواية من اصلهم المعتمد المؤلف قبل فسادهم والمأخوذ عن المشايخ المعتمدين منهم اصحابنا كالكشي علي بن حسين الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست روى كثير عن رجال الموثق بهم وبروايتهم قال المحقق البهبهاني في كتاب مشرق الشمسين والظاهر قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه وعدم الفاسد مذهبه على ما هو الظاهر كونها مقبولة الاصل وتعليله رده بمثل ذلك فان الكل من اصحاب الاصول وكلام قول العلامة بتصحيح رواية احمد بن محمد بن عيسى عن ابن الغضائري انه كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولم يتضح لنا مستند هذا القول ولعله لما ذكره اصحاب الرجال من ان احمد بن محمد بن عيسى اخرج البرقي من قم لانه كان يروي عن الضعفاء وكان لا يبالي ما يروي وعن ما يسمع وقد ذكر الشيخ في العدة ان اصحابنا لم يعملوا بما انفرد به احمد بن محمد بن عيسى من بين الطائفة لاجل ما ذكره النجاشي من انه كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وهذا يدل على ان عمل الطائفة بروايته لاجل ان الظاهر من حالها انها لا تعمل الا بما ثبت عندها صحته وان كان مرسلا وان الظاهر من حال احمد بن محمد بن عيسى انه لا يعمل الا بما ثبت عنده صحته وان كان مرسلا وان الظاهر من حال احمد بن محمد بن عيسى انه لا يعمل الا بما ثبت عنده صحته وان كان مرسلا وان الظاهر من حال احمد بن محمد بن عيسى انه لا يعمل الا بما ثبت عنده صحته وان كان مرسلا

فان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من المتعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي ودون الثاني وعلى ذلك مر مشهد عند مترجمي الرواية والشهادة والفتوى كلها وافراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم مبني على الجزم بمخبر عنه الحاكم كقولهم اشهد وسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقد قال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتفترق في ان الخبر عن امر عام لا يختص بمعين فهو رواية كقولهم لا شفعة فيما لم يقسم فانه شامل لجميع المكلفين الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو شهادة كقولهم عند الحاكم استهل بكيا فلان وقد يقع ليس بينهما في صور الا ورد وقبول الحلاف في الصوم هنا لا يختص بصورة وبعضهم لخصه بغير العام وبعضهم جعل الخلاف في الشاهد والمخبر فهو كالشهادة وعن الخلاف في القذف الثاني المترجم عند الحاكم من حيث يصير به عاما للمترجم واخباره عن كلام معين والاقوى القذف في الموصفين الثالث المقوم من حيث انه مضبوط بقوانين لا نهاية لها فهو رواية لزوال التراجم بين شهادة الرابع الناسم من حيث عينه الخبر فيه ومن حيث التعيين في قضية الخبر عن عدد الوكما مناه الاشتراط مزاحمة لا يجوز عن الزام حكم للخوف بالخلاف بينهم وهو كالرواية تتوجه الزام معين كالشهادة السادس الخبر بالطهارة او الجناسة تردد فيها الحاسر الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهر بخبره لاستفاده الاصل هنا لك وخلافه في الاخبار بالجناسة لما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابع الخبر عن عدول وقفا شاملا لغير من القبيلة التاسع الخاص وهو الاقرب في هذه المحمل لا كتفاء ما الواحد في الاخبار بالجناسة لان يكون بيد ثابت عليه

باذن المالك اما الخبر فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه العدد وكذا الحاكم لانه نائب عن الله تعالى عز وجل المخلوق عضوكما لراوي ولانه راوث النبي او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد فالهدية وفي الاذن في دخول الدار الغير فليس برباب الشهادة ولا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع وهذا ينبغي ان كان صبيا وعند اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها بالرواية كان قويا وليس اخبارا وهذا شبيه الامين المخبر عن علم شاهدا وولادا وياسع قول علم هذا مذكى وميتة لما فيه بعده قولا لوكيل اعبنا وناكيل اشهد ملكه انتهى الا ما ذكره اولا ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المناقضة في البيان واشتباه ما هو المشهور من الرواية والشهادة ووجه التعريف بهما وحكمها فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد ما يراه بعض الخبر المصطلح الذي هو احد مراتب الفتوى بناء على حجية خبر الواحد لاهل الخبر فغلط لانه لا يصح للتعريفات الذي ذكره عامي حكاية رواية الهلال والمترجم وخبرهما ما ذكره ولا لجعل التذكية رواية بعد ما علم لا يجوز ان يقال ان المراد حقائق الشهادة لساواة افراد الخبر الغير فيها الرواية هو ساواة افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا فيصح الاشتراط كون الخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر صاحبا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بحيض هند مرا لصغر شملها مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع الخبر او تحرير خاصة فان في الراوي قال النبي او الامام كذا اخبار عن حزفي حقيقة وان اعتبر فصل لزام الحق في الشهادة فالموجب لتخصيص الفرق بالتخصيص الذي لا يطرد

منزه في اول كلامه ولا تخصيص الخبر بالخوف في الشهادة كما فيظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وهو جلد ثمانين والمذكورة قسما لها ايضا بناء على ارادة المعنى الاعم اياه والله اعلم ان اراد هم من الرواية عناسلم الخبر عن الشهادة في الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان كل خبر يسمع فيه الواحد الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم وجبر ان اقوال المسلمين واضالهم محمولة على الصدق والصحة كما حققه في محله فذلك يقتضي لا كتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا وجب تكليف الغير فيما رضي اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثباته من تبين الصدق ازيادة كونه في المسلم يزيد الظن الثابت اصالة البراءة وهو ما عجلا الزيادي علاوة على الاسلام او الاكتفاء بحمل الظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف ان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فقد ينفي خبر العدد كما في الشهادة فلا بد مع رعاية ادلة الحجية حتى الواحد هل يفيد بحجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان آية النفر ظاهرة في الفقهي غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فان واما آية النبا فهو وان كان داعم من ذلك لكن يبقى ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بالحكاية ولهذا يقبل فيها ان تزول الآية لا واقعة خاصة وفي الشهادة الشيء كيف كان فان الشهادة واحملة فيه ولهذا لم تسمع الفقهاء في رد شهادة القاذف بالخالف لهذه الآية وح فلا دلالة فيما على قبول الواحد فتقتضيها لا بد ان يكون اذ كان عادلا لا يجب لتوقف من شبه تحصيل الصدق بل يجوز العمل به ح في الجملة واذ كان من حجة كما احتمله ذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا

العمل اذا كان واحد اعلم كما هو المطلوب اراده المفيض معاملة بالسبة الى الشهادة و غيرها الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي المجازي وهو جايز كما حققنا سابقا جعلوا الاصل والظاهر الآية العمل بالواحد والعمل بالشهادة تخرج بالدليل مع كون الآية رواية وفيها هو من باب الشهادة عليها هو شان نزول الآية على اشكال سيما وهو مستلزم تخصيص المنطوق الخبر انه لان الظن الحاصل بالنبا لا يفيد الشهادة واما الاجماع فمحفوظ الخبر المصطلح واما الدليل الخاص فيقول به الاصحاب على الواحد من حجية الخبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فانحو الحقيقي ان هذا البناء على ان المبرز للخبر باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها على عدد الشاهد ان المراد من التركيب ليس اثبات حق للخوف على الخالق لان افادته بالاخرة بعيد الخلاف بالرواية تبعيد التعديل مشترطا ورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا العلم بعدالة سلمنا ان شهادة لكن لا دليل على وجوب المشافهة مع الشهادة ان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر هنا المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ادلة دليلا على عدم التركيب ما يفيد اعتبار الواحد فالاصل يقتضيه ان ذلك من باب الفتوى الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم ليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد بحيث لا يرد بما ذكره ان المراد ان الخبر عنه في الرواية دون الشهادة لان الخبر عنه في الرواية وانما يكون عاما وليس ان يكون الشهادة واما مخصوصة وهو كذلك ومراده ببيان احد المتباينين

لو اجمع على رد ان بينها فرق اخر وهو ان الشهادة اخبار وحجة لازم للغير
البينة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل ولا يوجد فيها الا على سبيل التبعية
لان استلزام كالمفتي واما في الزنا ان المعصوم مثلا لا تتخصص بعينين فلا وجه
لاد لا اخبار عن دعوى الحلال الا تجرد في المتخصص لا عموم فيه بالفعل وذلك لا يوجب
انبات ان ما صدقه وهو المعصوم الخاص الخاص حيل في الشهادة خاص على عباده كما ثبات
احد على شاد يلزم ان يخبر وقوعهم عموم الصائم والمفطر هذا مع ان المراد بالعموم الخصوص
هنا ان اكثر الرواة مبنى الحكم الموضوع مفروض ان تحقق ولو سهو
تعقب كالشاهد في فعله الاشخص فيما لا يتم صحيح الا يتم شكه لا تفقد فيلزم
الاعلام الموجودة الغير المشوبة حكما كذا على ذمة الحلال فانه ثبت الصوم و
الافطار لواحد عن اشراط الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالعقل بالاهلة الذي
الخاصة على شهر الصوم المرئية والفطرة المرئية وكان الشهادة على الوقف الخاص
وان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص بحقيقة معين ان
الموجود ان لزم الشيوع والاشاعة في الشيع في افراد الموقوف عليه وانتخاصه كان
الشهادة على السبب انها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى آخر الابد
يتعمم فالمراد المرجح ضوابط اخبارا عن جزئي معين متخصص في جميع كالعموم
هنا ان يعلم المرجح ان كلامن قول اخر هذا الكلام قراره هذا والمخبر بعد
واما القاسم والمقوم يظهر توهم العموم فيه مما ذكرنا في المرجح والتوجيه فيها
الظهور المرجح واما قولها الخامس يخبر عن عدد الركعات والاشواط الى ضبطها
مرجع عدم اعتبار الشهادة في الاخلاق ثم ان تحقيق هذا المبايل الكلام فيه كلا وتحقيقا
وضبطه هذا الكتاب حقق الاصولي في هذا الباب الفرق بين الشهادة وغيرها

الاخبار

ما الاخبار وعلى جعل الشهادة اصلا وطلب فيها العدد وهو شكل ذكلها ما ذكره
من البينات للشهادة كثيرا ما تخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة والا
ما احزم الدليل ليس باول مزعوم عرى كثيرا يخبر طلق الاما اثبت الدليل فالمتبع
هو ما اقتضاه الدليل وهو حصول شيئا الشاع الان عيان بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام
ان شيخوخة كون الاصل فيها التعدد وان ما اكتفي فيه الواحد فانما خرج بالدليل
خاص على الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم هو ان الفتوى هو اخبار عن الله
ان حكمه في هذه القضية كذا وان وظيفة عدم المنع من اقتضته من المجتهد ما المقلد ما
المجتهد فقد ما المقلد فلان يأتي عن اخر مع العدد في قيا والاعلم
الاورع ومع التساوي يخير والحكم هو انشاء طلاق او الزام في المسائل الاجتهادية
وغيرها مع تقارب المدارك في بعضها ما ينازع فيه الخصمان بحسب المعاش هكذا
عرفه الشهيد في عدد وحكم الاجتهاد لغيره نقضه وان كان مجتهدا خالفا للقاضي الرجوع
لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمسلمة في شرع الاحكام هو حصول النقاء
وذلك ينافيه وقال في عدد فيها الانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والطلاق قد
الالزام يتعلم الحكم وغالب الاحكام الزام وقبل الاطلاق اطلاق مسبوق بعدم
ثبوت الحق عليه واطلاق مرهون على رقبته بلا بينة وغيره ذلك وقد يوفق بان
المدارك في بعض اطلاق الاجتهاد فيه ضعف مدركه جدا كالعمل بالمشهور
وقبل التسليم بالكفاية فانه وحكم به حاكم لوجب نقضه فمصالح المعاش يخرج العباد
فانه لا مدخل للحكم فيها الحكم الحاكم صحيح صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة
لنفس الامر فعلا له والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال الغائب ارثا لورثته
ان البينة لا الميراث لا نفس فيه فان الحكم بذلك برفع الحلاقة بل انما كان عجزه ان خالفه

في ذلك لم يزل انتقل بها اخذا لها كمن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فانه حكم المجتهد عن
اشتمال الاخبار احيا كالفتوى واحد والفقراء حكم كما سبقا تم فلا ينقض اذا كان في
على الاجتهاد ولو اشتملا والقصر على احدهما عن مصالح المعاد والاخر من مصالح
المعاش كالوحكم صحيح يزاد لك اصطادوا الشمد وكان ناشبا فيلا الى فراد
ة الثانية نفس الامر لكن في ثمرة عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجي تحقيق ذلك
فاوا خر الكتاب اذا تقدم هنا فقد ذهب الاكثر ومنا لى كفاية تزكية الواحد الرواية
وهو مذهب في باب وذهب المحقق ومن تبعه انه لا يقبل في تزكية الشاهد وهو
شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار العدد فيها فلنقدم الكلام في مبنى
هذا النزاع ثم نقرر ما الى كراهة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم وانقول ان
جهة خبر الواحد ما ربما انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخاص ومن حيث هو خبر
كما هو مقتضى اية النبا ومن حيث اخبار المصطلح عنه المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الا
سدلال بالاجماع ثم ان اشراط العدالة على الاول لا يتاتى اعتبارها على طرق
الظن المفيد عليها والمفيد على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما
على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مسلمة او شهادة او
غيرها ولذلك استدل الاصحاب باية النبا على اشتراط عدالة الشاهد بناء او
مقتضاه قبول خبر العدل الواحد في تزكية مطلقا ثم ان ثبت دليل خاص على اشتراط تعدد
في نفس الشهود فرجع الكلام هنا فان تزكية شهادة تمام لا وبعد ثبوت كونها شهادة
فلا فرق بين الاولى والشاهد كذا مع عدم فانه قول بالفصل لا نعرف احدا قال
ان ثبت تزكية الواحد فيجوز قبول شهادته بالربع والاقتداء به والاقلاء
في قبول الرواية ايضا لان مفاد العدالة شيء واحد لا يختلف كون الشخص عادلا بالنسبة الى

اكثر من امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره
فهم ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف لان محض ذلك عدالة الراوي كما
بالجوارح فلا ينفع في حل النزاع اذ هو طرح نظر جميع العلماء وفلا بد ان يوافق هذا
الجميع فرجع الكلام في هذا الفرق الى المدارك وهو حصول الظن وان عرى حصول الظن
كخبر الرواية وهو رجوع الى الوجه الاول الى الاعتماد على الدليل الخاص وجعل الشهادة
موضع الظن فلا ينافيه ذلك اثبات اشتراط العدالة الزائد في حيث انه خبر واما من حيث
ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية انما هو ان مستندا المدار على الظن والظن حصل
باخبار مجرد تعديل واحد واما اثبات حق فلان اسناد حق الى الناس فالمدار فيها
على العلم او البينة العادلة ولم يحصل الناس فيها في العلم بما يفيد الظن فشرط اخبار الظن
عن اثبات الحق وشدد العظم للاجماع وعن كون الصوم مضار الارض واخبار هلال
بالغيبة والارش وغوذ لك فخير مثل الفتوى فيكفي فيه الواحد ولا وجه للحكم بوجوب
الاثنين كما وقع من بعض المتاخرين وقد يتوهم ان الاحكام الشرعية المتلقاة بالموضوعات
التي ليس لها دخل في الشارع مثل ان يقول المخبر هذا الصاع او ثمانية ارطال الخمر
اما الرمل مسبب الاعضاء وغوذ لك فانه مما اتفقت بما هو فيه فلان الامر كذلك فان
حصلت المكلف العلم بحصول الامر جميع الاظن لاستحالة التكليف بالجمع والعدالة
القيد في المعتبرة الصحيحة واهل الخبرة هو الذي يعتمد اخبره حصول الظن فلا يخرج عن
باب من الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكره مطابقا لنفس الامر
يفيد هم وبحسب ظنهم واخبارهم والعدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم
في ذلك وعدم مساهلتهم في اخبارهم فيفيد حصول الظن بل تكثيفا حصول الظن وان
كان ليس كخبر اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا يفيد بل ظن الفقهاء حجية الاخبار على كلام

الحاصلة الاولى بالحجة الكاملة كثرة المزكين المصرح بالعدالة والفقه والورع وغير ذلك والثانية
اعتبار التعديل بالعدد ثنين من حجة اذا اجتمعا على لفظ او ضم كلية الكبرى ثانيا
وسنة ما مر ثبوت ربع ميراث المنهال وربع الوصية وثبوت هلال رمضان
برجل واحد عند صفي بما بناء ان امكن دفع بان واجتنابا والتعدد وصار اصلا في
الشهادة مرجحة تتبع الآباث والاجتناب فخرج ما خرج بالدليل الاخير بقيا على الباقي
تحت الاصل حتى تثبت بالمخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا حصول بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم
ان مدة العلم لقيام مقام شرعا ومظهر وليا بما سلفنا سابقا ان منع اعتبار
العلم غير كبير وكلما حاولوه مطرد بقاء لعدم فرد العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما
يلزم اذا امكن تحصيل العلم مع اسناده بما يكون الظن كما مر وهو محصل بالمزكي الواحد
ثم ان الفاكهاني توكيد الضمير الامام العادل ايضا مثلا على بن الحسين بن الفضل ان
لان موضع تثبت وفي بان ان الفضل ما يشهد به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور
عدم الاعتبار لعدم الاعتماد على اعتباده لافادته الظن وهو على ما اخترناه مر انا على
الدليل الخاص فلا حاجة الى التوجيه ونحوه واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية
وفعلا عن محقق البهائي قولا بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامام
فتقبل الاولى دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومر جميع ما ذكر ضمنا ان
لا جرح في قول ابن عثمان لاجمالا ما رواه الكشي عن علي بن الحسين بن
فضال اني كان ارى الناس وسيئة ان يكون الرجل غير ما كان جرحا فالخارج
مجروح والاظهر خلافه لكون ابان مجروحا فعلا خلافا لجمع هذا قال المحقق عن والده
وذكرناه فالقول الثاني فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه على هذا من حجة غير

هذه

هذه الرواية اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان قول
فلان عدل او ضعيف مرة دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله
في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب
قبلا والا فلا وساد سها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل
والاقوى الاولان سابعة والثامن زيادة والتاسع هو المختار والتهذيب الثاني
وقبله السيد عميد الدين في شرح ب وهو الاقوى عجبا لاردين انه ان كان مرضيا
المصاب بهذا الشان لم يكن ضعيفا الا ان لم يكن منهم لم يصح التزكية في
زعم اختلاف المجتهدين في صفة العدالة والجرح وعدة الكبائر ونحو ذلك فلا
يكفي كونه ذا بصيرة اذ العلم يتبع كلا منهم على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والجيد
الان في اطلاق عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة لتدليس وظاهر العلم
عدم المنع بعد بذل سبيل دفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المتيقن
وانت بحمد الله بان في عدم المنع نعم تتم ذلك فيما اذا كان تزكية اهل عامة الكوفة
او من كان في حجيته عليه وزن هذا لحصول الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب
علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مبنى عليه العدالة
حتى يرجع الى تعديلهم ازهم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل و
ترى العلامة انه يعتمد عليه على تعديد مع انا لا نعلم عامة الفقهاء المذاهب
وفي تصور احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين
بالاختلاف وخلاف المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر
لمقلديهم فتامل انهم ذلك يحتاج المقلد الى معرفة الرجال الا ان المصنف للمجتهد
الكتب لا بد له منه اصرح مجتهد مذهبه زمانه حتى في انه صنفه للعامة وفي عصر غير

سيما وطريقة اهل العصر بل العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم مرجحة الاستاد
غالبا وانما يتشيع المصنفات بعد موت مصنفيها غالبا وسيما اذا تنا عدالزمان
فعدة مقاصد هذه تالف هذه الكتب بقائها ابد الدهر وانتفاع من يجيء بعدهم
منهم فاذا لوحظ هذا المعنى ظهر عدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وحطا
رواياتهم على ظاهرها بل ادعى بعضهم ان مراد من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى يقتضي
الكل واحتمال الغفلة لو اثر عن هذا المعنى بعيد الثاني بعد الانتفاع به جدا
في غاية البعد سيما من مثل هذه الفحول الصالحين على ما ذكرت معارض
بان ارادة المعنى الاعم وان كان مسلما نفعهم النفع ولكنه معنوف لفائدة
اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد بين اللامحتاجين ان العدالة هو المعنى الاعم
فلم يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلم تحصل الموافقة اعتبار هذا
المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول قليل الجدوى لقلة
يكون لعدالة هو الاسلام عند المتاخرين فيما انا نراهم كثيرا ما يعدون الرجل
مدايح كثيرة توجب لعدالة بمعنى حسن الظاهر وكثرة مسرومع ذلك لا يصرحون بعدالة
فمن يحيى لا احتمال ان مدار عدالة المعنى الاعم فلما اخذ عثمني هذا المدح وجعله
هذا عدالة وهذا ارفع اعظم الشواهد انهم اراد وا بالعدالة هو المعنى الاعلى وهم
لاحظوا الاطراف واخذوا بجامع النفع سيما وفي انهم قد لا يجتمل مجرد حضور الامام
مع عدم تحقق الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه لم يجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق
غالبا لا يحصل الامع اعتبار الملكة ويؤيد هذا ان العلماء اكثروا بجرد العدالة ولم ينبهوا
ان الجهة هذا ولم يعمل تشكيك لزهر هذه الجهة وظهر بما مر حجة القول الثاني
فان اسباب الجرح والتعديل كلها مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيان ذلك حسن

لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من اصحابنا
استناء فان المذاهب في الاحكام الشرعية غير واضحة لنا بل هي مبهمة جدا وفيه انه لا فرق بين الجرح
والتعديل بل العدالة اتباع للجرح فاذا ثبت لنا ما هو موجب للجرح وما ينافيه ثبت
ذكر اسبابه لكثرة اسبابها جدا فالجرح قد يثبت بسبب واحد لا يتفق في رفع هذا ثبت
وحجة القول الرابع ان سلم الجرح كما في اطلاق الشهرة برواية الجرح وشهادة بعض
التعديل بل كذلك لتسارع الناس الى الثناء بالظاهر فلا بد من ذكر السبب فيه ايضا
ان الجرح ما خالف فيه فكيف يكفي مطلقه في اطلاق الاعتماد مع ان التسارع الى الثناء
على الجرح اغلب اقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم احتياجهم كثيرا الى الظن
مضافا الى ان تسارع الناس الى الثناء على الظاهر في العدالة مبني على القول بحجية
عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر مقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين
لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعف دليلها وفي القول الثاني اذا تعارض الجرح في
التعديل يقبل عند الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل ان امكن الجرح
ببينة يقبل والا يلزم تكذيب حد هما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي
عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما سادة ان يقضي بعضهم في بعض وفي احتجاج
في التعديل بوجه مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين الجرح
بسبب يجرح وعدمه وذلك لاحتمال مثل قول المعدل فسق بشهادة فلان وفلان
وفي قول الشيخ انه يسقط بحيث لا يزال اطلاع الشيخ على ما لو اطلع عليه المعدل وان لم يمكن
الجمع بينهما كما قوي عين الجارح السبب نفاه المعدل كما في الجارح رأيته في اول الظهر
وهم المجتهد شرب الخمر وقال المعدل ان رأيته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد حتى
من الرجوع الى المجتهد كما لكثرة الاحتمالية والاوعية وغير ذلك ومن هذا القبيل قول

الشيخ وصحح الكشي وتبعه لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه انهم قالوا لزرارة
داود البرقي منعه قبرات المفيد داود بن رسول الله وهو سوء ان نظر الى محاسن رجاله
ورواياته فلينظر الى هذا بعينه وداود قبلا نه موافق لما رواه في ايمه وتضعيف القاضي
وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه
فرجع الى الاكثر بتوثيقهما وتضعيفهما بما لا يعتد عليه غالبا وان جبر
ضعفه لتضعيف القاضي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين رجحانا
الرجوع الى المرجحات في القسم الاول لما يفيد غاية الامر تعارضه الطارح المفيد فالرجوع
في حكم المفيد بالتوقف حكم الفاضل صاحب البيت الاشبه وقد يشعر به ايضا
قوله فلا تقدم على الغضائري بسبب لم يجاوز كما مر الاشارة اليه المحقق ورجحنا
الجانب تقديم قول الجاشي في داود بن حصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي
فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين لكن الظاهر ان الجاشي حيث
يطلق التقة ويسكت عن حال المذهب والرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون
الجاشي اضبط من الشيخ مرجح كونه اماميا ان لم يكن ايمه مضمونية كلام الشيخ وكان
الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والجاشي على جرح ابن الغضائري وابراهيم سلمان
وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات وقد ذكرنا في هذا القانون
وسابقه من البناء على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية
والشهادة وان المجتبى هو حصول الظن على اي نحو يكون كيفما والمذكور في بلوغ
اصحاب الائمة ع وانما اعتمد في مثل ما رواه الكشي وقد بغض من سنة مائة وثلاثين
فيه او فيه ولا له على حلاته قبله وكلهم قد عبد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة
بالاجتهاد وذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدم ايضا فضلا عن

علم كونه موافقا للحق او مخالفا مثلا ان تزكيه وثق في سعد بن سعد مع انه لم يثبت
حده من اعتد عليه بتزكيه والعلم بوجود سعد عباد ان الجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين ان
الجاشي قال في ترجمة ابي جعفر محمد بن اسماعيل بن بزيع ان ولد بن بزيع ليس منهم حمزة بن بزيع
وذكر بعد ذلك ان رجال هذه الطائفة وثقاتهم ومراده بعدم لا حمزة والعلم
عند الله فان كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل هذا المن تفرد به وكان من تفرد
لم توثقه فانه ظلما ثبت لهم هذه الرواية من جهة الاشتهار كما ان ولد بن زيد بن جبير
الذي كان عاش والراوي عنه ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت
عدالته عندهم ومن مثل ما ذكر او من جهة الاصحاب ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد
المجتهد للمجتهد فاذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول مثلا الكليني
مثلا ان ما ذكره من الروايات صحيح او يقول هذه الرواية صحيحة مع كون السند
مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال فلتنا ان اشتراط العدالة في الراوي
اما الاجماع فلانه انما الاجماع ولم يثبت الا على اشتراط القبول الخبر من حيث هو خبر
والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعاملون بالاخبار الموثقة بل الحسنة والضعيفة المعمول
باعتضادها بما دل على حجية الظن مطلقا بدليل على حجية الشهرة في المحل الخبر الفاسق
فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تشبث مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية
خبر الواحد والمعتبر هو العدل الضابط المتحرز عن الكذب ولو الظن وانما ذكرنا سابقا الاولة
محل فرض تسليمها بيانا ان امكان الثالث يمنع من فتح النظر عن استناد باب العلم
اليه وكان الكلام في اثبات العدالة فان ما يمنع الاعتماد على هذا الظن وبين ذلك
ربما لا تقليد لا يعتبر الظن المجتهد كما يرجع الى المجتهد اللغوي بل اجتهاد اهل
الصنعة في اللغة وذلك لان الاصناف في حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية اذا حصل الظن

من جهة تشهير في الرواية او تصحيح في السند لم يحصل ظن اقوى من حجية توثيق غيره
للراوي صريحا او غيره لذلك فتبصر ولا مانع منه اعلم ان القول في الراوي المجاهيل
هو القول في الادلة المتعارضة ذكرنا انه لا يجوز العمل لكل واحد حتى تخصص عن معارضه
والعام قبل التخصص عن خصصه فكما لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال بتوثيق
رجل معين حتى تخصص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاحاديث
واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثلا ان يزكي عدلان في هذا الزمان رجلا
موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المخصوص
بالامام بين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في صحة العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص والفرق بين قولنا الجاشي مثلا ان داود بن الحصين
ثقة وبين قوله ثقة في رواية كذا هو عينه مثله صحيح انه لا يبعد ان يوجد رجل
الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض عدم ويتطرق الاشكال في تصحيح
السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في العينين لرجل اذا كثر الرجال
مشتركة بدون الاجتهاد في تعيين المشترك كما شاع في الائمة المعاصرين اما اذا انحصر
الطريق في الجرح والتعديل في حضور من لرجل فلا اعتماد على تزكية المزكي للرجال المعين
اما هو في تزكية واما في السند المعين فحينئذ لكن وفي كون الرجل هو الرجل الذي
ربما نعم العدالة تشرح هذا ظاهر اذا تعين الرجل والسند واما اذا قال احد ثني
عدل او اصحابنا فان ذلك لا يكفي وان كان رجلا دوا اصحابنا الذين وثق
المخالف فيه جزما لم يكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب حصول
وكذا لو كان الراوي في كل حديث يحدث السند اجمع واما لو كان ذلك
لغيره ووقع الاشتباه فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا

انا لعدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من عمل العدالة
عنده اذ يجوز ان ذلك يفيد ظنا صدق خبره وهو لا يضر عن الظن الذي
بعد الثبت وذلك فعند على مساواة ابن ابي عمر مثلا وان كان المروي عنه
عن لم يوثق علماء الرجال فان رواية ابن ابن عمر عن تفيد الظن بكون المروي
عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ ره العدالة انما هو روى ولا يرسل
الا عن ثقة لما ذكره الكشي انه من اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما
ذكر وان اصحابنا مسكون في ارسيله وغيره لك وكان نظائره مثل ابن بطي
وصفوان بن يحيى محمد بن ابي عمير وغيرهم وانما حصلا ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه
اقوى منه والجملة حجية الخبر الا يضر في الصحيح وخبر العدل بالمراد من اشتراط العدالة
في قبول الخبر هو انه شرط قبوله خبره واما من حجة ملاحظة التثبت والاعتماد في
الخاص حجية فلا دليل يعتمد عليه في خبر العدالة وغرضنا اثبات حجية مثل هذا الخبر
المرسل لا اثبات شاذ ما مثالها صحيحة في الاصلاح والواسطة عادل واجمع
على بوجود في اصلها امر ان الاول ان رواية العدل عن الاصل المكتوب عنه عند العدل
لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك تدليسا وهو منافي
العدالة وهذا واذا لا يتم فيما اسقط الواسطة لاما الهيه وثانيا انه تم لو احضر
امر العدل رواية عن العدل او عن الموثوق صدقه وهو هم كما لا يخفى على من
تتبع وتفحص ذلك ما يظهر من كلام قدس في اول الرجال عجمه والفقيه عنهم ان ذا ره
في هذا الكتاب ليس واجب المصنفين والتأليف ان اسناد الحديث الى الملحق تقتضي
صدقه لما فاده اسناده لكن عبد الهداية فتعين قوله وغيره مع اما الاتيان صورة
اقسام الواسطة مما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقا فصدقه وهو قوي شيخ

يظهر ل

لجهل العين فلعدم الجواز حاله والاولى بناء على ما مر من تحقيق منع كون ذلك اسنادا حقيقيا
بل العلم به بدلا لاسناد الظني الحاصل بحجية خبر المسلم ويمكن دفعه بان الظاهر ان
العدل يعتمد ظنا فوق ذلك الظن بصدقه وهو عن المعصوم فما يتكلم على عدالة
الاصل والتثبت الحاصل للمضيف لصدقه وهو حصول الاسناد لا بد ان يكون ذلك
حجة حصول العلم به في غاية البعد كما هو العالم في الاجتهاد فلا اضافة ان ذلك
لا يخرج عن قوة سيما في خبر المواظبة المتعددة بالمتابعات الخطابية فان العدالة لا
ينبغي المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق في اعماله وحجية
العدالة والتثبت وكلاهما يفيد الظن واجتماع الثاني وهم لما مر من الاسناد ثم ان
ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل
عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير فان عدالة الواسطة ان ثبت باجتهاده
موقوفا شهادة سنة على عدالة المعدل عن العين وان على ذلك استقراء من يسيله ولا يضع
عن جارح على الاروى الاعن ثقة موقوف بعض الاسناد ولا نزاع فيه وبظهر الجواب
عند ما مر وصحح الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل عطف اذا لم يعارضها
مرا سانيد الصحيحة فان ارادة الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق
لاختلاف بين اصحابنا كما هو اظهر جواز نقل الحديث المجتهد وذهب بعض اليها الى
المنع منه مطلقا وبعضهم في غير المدون وشرط الجواز كون الناقل عارفا فقيها الالفاظ
بعضها والقرائن الدالة على حلها مرادا لا بقصد الترجمة عن افادة المراد وان اقتضى
ما نقل بعضهم فلا يجزء لم يكن مخلا بما ذكرنا ان يكون مساويا في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي عادة يكون بالحكم وعادة المشافهة بالحكم واسراد
لاصلها لها عطول الشيء هو فهم واضح اذ المشافهة اذا اقترن قرينة عدل السامع

قاله

على المراد ولا يضر خلل المخفي فانه لهم يتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر ولا يضر
تغيره وان لم تغيرت قرينة تدل على احد المعاني المحتملة مجردة عن علم او جانبي الشرط
ولا هو لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء حتى يشترط المساواة بحيثيات
موجبة لذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط وادا يضيف
ادى اليه اجتهاده وعلم خطر سايرا لاحياد والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية
في الاصل مشتبها بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك واحكمة
ان يصل الى المراد بالاجتهاد والتحري فلا يدل الناقل عن ذلك اللفظ المتشابه
وتعقيبه بالتحليل الذي فهمه وهذا البرهان لا يدل الناقل بالمعنى بل هو مسلم المنع وذكر
بعنوان آخر سيشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم اللفظ
متشابها بالنسبة الى السامع بافهام القرائن يجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه لوان
عقبه بيان ما افاده من القرائن المبينة بافهام احوال الخطاب والقاطنين
على الفرق بين اقسام الدلالات مشتركا ما حصل الاشتراك مع القرينة او مع اللفظ
الاصلي المخفي ظهر ذلك الامر بتتبع مواضع الفقه ايضا بلواقسام الظواهر
اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في معظم الاحياد في غاية الكثرة
فاذا ذكر الامام لفظ القرء ثم ضم عامة من هكذا في الطهر فضلا اذا قال الامام
لو بقي من اليوم مقدار صلوة المصر فيجب عليه بصلوة العصر ايضا اذ يتبادر
الامر بين اللفظين على خلاف صلوة العصر كما في المسافر فانه اذا ذكر صلوة
الخوف واشار لذلك وكان في صلوة العشاء وضعف الليل ومن اجازة للقاطن
ازم منه في هذه المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان صلوة المغرب والعشاء
كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يعنونه بالعشاء وانا اجمع

بقيها

بينهما لما استفاض من النقل الصحيح من زياده ركعة من الوقت فضلا وذلك الوقت
فيصدق وعلى هذا يريد بالوقت صلوتين وان يريد بالوقت ذلك المقدار من الاربع
والجملة فلا بد لنا في الجمع بين الاخبار المختلفة الغير المتعارضة على مصداق
واحد مع اختلاف الحكم بالنسبة من اعتبار اختلاف الاحكام بتعاور العنوانات
الكثيرة في المصداق الواحد بالذات كما هذا [illegible] واما صحيحة مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى السامع والناظر فموضوعا حيث
اشتراط الظهور بالمعصوم اما حيث ان الاحكام انما يفهم لخاصة من الخطاب وفوضا حيث
الموارد والخاصة المحتاج اليها حيث حصول الوثوق بفهم المراد لهم من السؤال عنهم او من
المعصوم احيانا اليها فهم كلون مع اصحابهم بقدر احتياجهم لانهم يتكلمون على حسبها
ما صح يكون هو المرجع والمعول حتى يشير في نظائر ذلك المقدار من الناقل للغير
انه لا يجوز له ان يحفظ مقدار فهم خاطبه لكما يفهمه وهكذا لفظا المطلع عبارة او حين
اذا كان الخاطب الحيا ناظرا كيا لا سامع منه وكان نظره اسطواوضح اذا كان
بليدا غبيا يكتفي ان نعرف جواز نقل الحديث المخفي مع الشرائط المذكورة لنا ان
ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف العادة عند من ادم الوفاء بما تعاهدوا الشارع
بناؤه في المحاورات على طريق العرف العادة فان المخفي في العرف العادة هو اخفاء على
المراد دون اخباء وخصوصية لفظ وانه مرسل لبيان فهم من ذلك نقل الراوي
المجتهد لبيان المجتهد كذا الناظر المجتهد المحاسبة وعياله والاخبار الواردة عنهم
بها ما ورد عن محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله سمع الحديث منك فاريد
واقتصر قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس فان المراد بالزيادة والنقصان
سالا مدخلية لها في تغيير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وعدم جواز الاهمال وقوله

وهذا ما شاء الله من هذه الطريقة للقدماء وبقيتها الشيخ البرماوي في شرحي الشيخين ثم
قال ما حاصله ان الباعث للمتأخرين على ذلك هو ما رأوه من مخالفة القدماء ووضع
هذا الاصطلاح هو توسط بينهم وبين سلفهم السالف القدماء بحيث
الاصول المشهورة المعتمدة لضبط الظاهر والمحاربة الظلال والخوف من اندثارها
وانقسامها فاضطروا الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول وذكر الكتب المشهورة في
هذا الزمان ثم قال فحصل لما مخوذة من الاصول المعتمدة بخبرها واشتهرت المذكورة
فيها بخبر المذكورة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاد
المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وفي الاول من سلك هذه الطريقة
تردد في ذلك لانه لا مبدد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد
القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر كان كان كذلك يستفاد
في تعديل الرجال وتوثيقهم واحوالهم المنقولة الرجوع الى الاعدل والاضبط وغيرها فان
القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كان المتأخرين ايضا قد يكونون سلكوا لقد
التصحيح بسبب الاعتماد على القرائن ايضا فيظنون العدالة من اخبارهم من القرائن الموثقة
عليه ذلك نادرا والاطلاع في كلامهم محمولا على مصطلحهم وذلك يجوز بهم اعتمادا
على القرائن او تغفلا والعدالة انما قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة
وان كان توسطهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا يدل القرائن
وعدم الاعتماد على التصحيح المصطلحين بل انما قصر بعد المتأخرين واصحابنا الحسن
التقيب الموجب لظن الصدق بخبرها ايضا فمن اسباب الوثاقة وقد ذكرها ما نقلناه سابقا
ومنها قول عدل وهو ضعيف انما يفيد ان التوثيق واقوى منها وهو ان يروي
واحد منه او جرحه فلان ان الفضل عليه تفرد منها كون الراوي عن شاذا ما
[illegible]

[illegible] القبول ومن جماعة المحققين ان خبر شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء

[illegible] فان رواية عدل المتفرد هو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو ما غرب الاسناد
والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غرب الاسناد خاصة بخبر يفرد به عن جماعة من
الصحابة مثلا اذا انفرد برواية واحد عن اخر عن هما وغرب المتن خاصة بان ينفرد
برواية واحد ثم يرويه جماعة عنه وتبقى فيه غريبا صحيحا والاقسام الغرابة في
الاخر ومنها المعضل وهو ما قال الراوي كحديث يرويه الباء الموحدة المضمومة والواو بعدها
بزيادة الياء المثناة التحتانية ثم واو واخره نون وهو كثير ومنها الغريب لفظا وكثيرة
مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري
وغيرها ومنها المقلوب وهو ما اطلق وغيره ابو سواه رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على
غيره مما في معناه اما المتن كان يزيد فيه ما لا يذكره من الاخر وفي السند كان يروي
احدهم عن الاثنين والاخر عن الثلاثة سواء كان في اوسطه او اخره ومنها المسلسل وهو
ما تتابع فيه رجاله الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالحفاظ
بان يقول احد شافلان قال احدثنا فلان وهكذا والاسماء نحو اخبرنا احمد عن محمد
او بالابا نحو فلان عن ابيه فلان كالمسلسل بالمسافرة والمشابكة واخذ الشيوخ غير
ذلك مما لا تعلق السند بكون الراوي المعين قائما ولا يجب وهذه المذكورات من اقسام
اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فيها المقطوع وقد يطلق المنقطع
هو الموقوف على التابعي وغيره فيكون قد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
والمنقطع الوسط وغير ذلك ان كان الساقط من اسناده اكثر من واحد سمي معضلا وهو
اسم المفعول من اعضل المشكلة لا المنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره
رأيه كما لو لم يذكر من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل وبعض اصحابنا واختصاص
هذا الاسم بالضعيف بنوع على اصطلاح المتأخرين والاقتدى عرفنا ان بعض المرسلات

لاستحالة الصدور والحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله اذا لم يكن فعله
بيانا للمجمل وحينئذ الكلام فيه كما مر الا يعلم وجه فضله فيجب علينا متابعته مطلقا او يستحب
مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها الثالث لنا اصالة البراءة عن
الوجوب عدم دليل قائم عليه كما سنعرف واحتمال الاباحة مغلوب بالكثرة الراجحة
في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط والاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب
ولان ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن التاسي سيد في ولا لتقاعلى الوجوب فاحتج
القايل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الايات الامرة بالتاسي مثل قوله تعالى فاتبعوه
وفيها ما بينة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله
فعل ما فعله بقصد الندب مبتدا الوجوب ليس متابعة له كما يمكن التجوز في مادة
الصيغة لاجتناء فيها على حقيقتها بما يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والادلة
مستلزم للتخصيص بغير ما لعدم الوجوب في كثير الافعال وفي خصوص الخواص
اجماعا مع انها ان بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل
فعله على الوجه الذي فعله فلا يوجب المتابعة في هذا المختلف حينئذ صيغة الامر اما ما يتفق
بالتقييد بالقيد فلا مجاز ام ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني وجه الاستدلال انها ان جعلت وجوب المتابعة معلقا على محبة الله فلن
يحب واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فمقوض سدلا
ببنانه على الخلط بين مفاد الشرط وحكمه هنا عبارة عن الشرط الاصولي فمثل
قوله تعالى قد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجوا الله واليوم الاخر
تقديره من كان يرجوا الله واليوم الاخر فله اسوة حسنة ويلزم عكس النقيض
ان لم يكن له اسوة حسنة فليس من يرجوا الله واليوم الاخر وهذا هذيد

ووعيد

ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب يظهر الجواب عنه مما تقدم فان النافي
هو متابعة الفعل والاحوال ان فعله على الوجه الذي فعله لا يعين ان الوجوب مطلق الثبوت
في عموم اسوة في مقام الجواب مما لا كرامة فيه لا رجاع عدم الى العموم في امثال هذا اللفظ
في العرف والعادة والجواب عن سايرالايات مثل اطيعوا الرسول وما اتاكم الرسول
فخذوه فلما تقدم زيد منها وطرا ذو جهة الكمال لا يكون على المؤمنين حرج او نحو
فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالمتابع القول بالاتيان
وسيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فتعين ما يدل عليه الاية الاخيرة الاتيان
سيما وهو في مقام توهم الحظر وابين هو من الوجوب اما الاستدلال بالاحتياط فغير
مع انه لا يتم لاجل احتمال الكراهة لاحتمال كونه من الخصايص لاحد دليل على وجوبه بل
تم لسلم ما شتمل من التكليف بغير ما وقف بلا ذمة على الفعل وهو اول الكلام وانت
بعيد التامل في جميع ما ذكرنا مما تقدم على استفاضة دليلا القائل بالاباحة والوقف
عنها فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات ان رجحان والحظر اوجب الوجوب
الاصل وهو الاباحة والموقف يقول ان تعارض الاحتمالات ان رجحان والحظر اوجب الوجوب
ورجحه كون الخصائص نادرة لا سيما ان الغالب من الفعالية هو افادة الخير والاثم لانهم
وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه فيقتضي ان فعله ان
واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه فيما شاركنا
معه على الوجه الذي فعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات
واحتج الى انكار ذلك كل ما الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة
احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال
في ضعف في الاستدلال منه فيما ايضا ظهر وجوابه مما يختلف اجراء الاتفاق الى التاسي

سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا دليل يعتد به وقد تستدل
على القضاء بعض الجماعة باجماع القضاة الرجوع في الاحكام الى اقضاء كملة القاضي
ما دوام سلمه عن فعله سهو والغلط بحيث لا يتفطن له فان كان فعله بحيث
الوجوب لازم سهوه على الخيانة وترتب عليه احكامه وفعله الخيانة واجب جزما
والظاهر الحكم في الثاني هو الحكم في الغلط وما تفرع على هذا التاسي به في الباب عد
عن الناس عند اهل العلم المعلوم انه ان كان على سبيل الاجتناب ثم ان عرف وجه فعله
اما يعرف بيقين بان هذا الذي فعله فعله ينبغي ان الوجوب وعليه كان امتثالا لامر
يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب لامر يدل على مجرد الرجحان
او امر ندب فيما المثيل الذي تعلق به امثالا فاذا علمت فاعلم ان الخاتم يوم يعلم الخطاب
فيها او يعلم باختام القرآن كما اشرنا في قبله الصايم والنايم عند الغلط وغيرهما
والفرق بين صفة الصلوة عند الوجوب لدليل على الاباحة عليها اذا فضل الدليل على الوجوب
والندب اذا وقع الفعل بيانا للمجمل فيتبعه في الوجوب فظهر من حكمنا سابقا ان
ما عرف في بيان المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانه فاعلم
ان المعلوم الاصلا منه فعل في مقام البيان فاعلم مدخليته وعدم مدخليته فيه من
الحركات والسكنات وغيرها مما لا كلام فيه وسالم يعلم فان كان مما اعتاد شرعا ولم يكن
به قبل الفعل في الصلوة دخول في البيان وما كان مثليا كالجلسة كالسنة الصلوة بل مثل
الطهارة للصلوة المبيح اذا كان فعلها حال الوضاء قبل الصلوة اليومية فالظاهر
عدم المدخلية الان ثبت بدليل خارج وكان الكلام في عوارض ما اعتاد شرعا
التقصير والتطويل والسرعة والبطوء الغير المتعارف مما عرفي مثل قفاوت القراءة بسبب
ملاقاة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الفعل في كاواحد من اعضاء الوضوء

وتجعلها بحث تفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لانتفاء العرف في عدم
اضباط ذلك فتحت حد محدود لا يتعداه وتحته فالتكليف به تكليف بما لا يطاق في واما
التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف للاوساط نظرا عتباد فشكل الا
وضوء فيما على واحد من اعضائه في طرفي ساعة واما ما قيل في خواتيم الباب
وعليه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء فيما اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا
فصل وتمكن غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد اليمنى الاعلى وكذا المسح من الاعلى ان كان لك
ما قيل في دخول الاقل الفرعي الاعضاء فيصدق مع الفصل على احد وجهين
التفويض الى اختيار هذا الفرد ما لم يعتبر منها ما قيل فيه انه هل هو مجرد الالحاق
لا فرد من صحيحة الغلا او انه معتبر وكان الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات
ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة
في الصلوة فيبنى الاشكال المتقدم فاذا الكنا بمثله هنا يمكن الاعتماد على الاصل
وفي الجزئية والوجوب باسالم عدمهما لا ونبني ان التحقيق امكان جريان
الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار
المذكور انما هو في المهية موقوف على ثبوتها وقد ظهر مما رجحنا سابقا في القا
السابق ظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاحتياط لدخول في
الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والا
واما الوجوب فلا دليل عليه وما يوهم من اشتغال الذمة فيتحصيل البراءة يقينية
واجبة وحكم بالوجوب قد عرفت جوابه وادلة الكتاب ان الاشتغال يقيني
يقتضي ظن الجهر بما لا يمكن تحصيل العلم الخصص ممنوع ولو دليل على وجوب الاحتياط
وان ذلك ظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد رحمه الله الاعمال المتعددة كوضاء اعمال

الجبية والعادة والشرع والعبادة على الشرع هو الحمل على الاستحباب لا يكون لعدم
الدليل على ما فوقه فصرف لعدم اما بالامامة كما بحماد الشرف في بيت المال او
بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار وعلم او بالفتوى
والتبليغ وشرفها شرف العبادات كلها من باب التبليغ وفي فيضها فائدة بين القضاء
والفتوى كمولانا الهندوجة ابي سفيان خذي لك ولكفاية ما يكفيك بالمعروف
حيث شكت اليه وقال انا باخيان رجل شحيح لا يعطيني ولدي ما يكفيني
فلو كان فتوى ثبت منه جواز التقاص للسلطان بإذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء
فلا يجوز الاخذ خلافا للقضاء قوض قال الشهيد ويعلل بان حمل على الافتاء اولى
لان ضرره لم يتبلغ اغلب الحمل على الغالب والنادر قد يتبين بان الشرف
بالامامة والفتوى كفولي من احيى ارضا ميتة فهل يملك الاعلى كما هو قول لا يجوز لاحيا
الاذن من الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان الشرف
بالتبليغ اغلب فلا بد عليه من الحمل عليه كما لا يخفى فلا يشترط الاذن فاجاب عنه بان
اشتراط يعلم من دليل خارج لان هذا الدليل الحق ان نبيا سبق البعثة كان
متعبدا كما كان لابراهيم قبل ان يوحى اليه وقيل لم يكن متعبدا شيء وقيل كان متعبدا
بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم قيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى
وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي اضافتنا
على اوطا الانبياء ومما كرره يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا لكان اما
بالوحي او بالفهم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة
واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا لشاع ولذاع
اهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا والافاعة يقتضي تقليد والا لم كبهم لانه كان

انبيا لا فيه ولا يكتب مع ما روى الخاصة والعامة ان آدم كان بين الماء والطين وانه كون عيسى في المهد نبيا وهو في الصبي وكون بنيا الآدميين
سنة نبيا فاضليه واما جلالة القول بعدم تعبده فيه فاه وضح لاستلزامه كمال
الفضل وكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والمحج
فالاحياء واما بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله بل يوافقه
مع غيره في كثير منها لبيان نفس الشارع وختلف الناس في انه هل يتعبد بشريعة من
شرع قبله في الجملة مستدلا بقوله بعضهم لا شك انا متعبدون بالادلة وان هو الا
وحي يوحى او ان شرعه كان ناسخا كان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا حيات با
لاديان السابقة واجابوا عن الوجه الاول بمنع الملازمة لامكان الحجة على اليهود والنصارى
علموا ما الآيات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وحيد افتده
وقوله لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد بدليل الاجماع فيها
مع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولكن المراد هنا
الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد بدليل انهم مختلفة فيها وذلك
عن سائر الآيات الدالة على ثبوت صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه
في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه الاستدلال ان يذكره القرآن او الاحاديث المتواترة
حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا
وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان علم انه
تعالى وبنبيه من قبل ذلك على طريق المدح لهذه الامة اتبع بحيث يدل على حسنه منهم
والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقاء ما هو حجة علينا وهو
مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع ومضاف القول بالنسخ بالتحقيق

انه بالوجه والاعتبار فان كان الافتاء المذاتية لكن اعمال الاستحباب لا يمكن الا
مع قابلية المحل ويشرع على المسئلة فروع ذكر هذه القواعد وان الاحتجاج على
ارجحية العبادة على الذي وجب بالاية المقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا شلاثا ضربه
فضربه بالتكاثر وهو المسمى بالتكاثر في التهذيب هذا الحكم مروي عند فالبر في اليمين شروط
خاصة وفي الحدود كذلك لعموم ومنها الاحتجاج بقولهم ان ماء بئر علم بعيرة وانا بئر زمزم
علم بعيرة كوضوء الجبائر المجمل ومنها الاحتجاج بقولهم ان ما امرنا الا بعبيد والله
مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نفهم الهما قولهم ثم وذلك دين القيمة
لكن القيمة بالشابة الواو لا بثم ثم بمعنى الواو وهو ان صفا بعضوه فضلا
اطلع على فضايحه ولو بكره فهو يدل على الجواز ان لم يعد مانع من خوف او تقية او يوشك
معه على ايذاء ومعاوية عدم القائلة بالمنع وخوف ذلك من المصالح واما لا عن بكونه في
المنام وكان اذا اطلع ان الكلمات اعتقد بها على خلاف الواقع والدليل على ذلك الزام
النهي عن المنكر على المعصوم والتقرير على الحرام حرام لكونها اعانة على الاثم قال
من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر هذا ما لا يهتدي فيه كما روى ان
بعض الصحابة قال كنا جماعة متكئين على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فنتحدث الجواز ان يفعل
فعل ذلك على النبي صلى الله عليه وآله ولا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لانه لو فعل لعلمنا كما
دليلا على العلم اكثرهم فلا يخفى ذلك غير الرسول لانا نمنع اذ قد يجوز ان ذلك
عن فضله او عن حماية بكون بان يخفى حاله عن الجميع ايقاظا قيل ان الحكم الذي حكم
به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد ان رؤياه فعل رآه والشيطان لا يتمثل به ورد بانا
فرع ان الرؤيا في صورة النفس حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق فواجب

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۳۳

بانه ورد انه رأى احد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلام فقال له هو
رسول الله صلى الله عليه وآله فضلا وآله وسلم الحاصل ان الرؤيا حجة اصولية بدليل ظهور كثيرا ما
يرى في المنام صور تهم وسيرتهم من النقطة انه كان عالما سالما بما روى صورة الخاط
بجلالة كما في حكاية رؤيا المفيد حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء والحسنين
لرقي المنام مهما قال الشيخ عليها النقض فجاء وقرأ في يوم ولادة السيد المرتضى والرضي بها
وقال يا شيخ عليها النقض فكيف كان فلا اعتماد بشكل بها اذا خالف الاحكام او
الياس اذ ترك الاعتماد حتى فيما لم يعلم انه شيء ابتلي بالمصائب
صحيحة وضعيفة من كان غلبة رؤياه صادقة بها بحلاف غلبة رؤياه الكذب
في الحسن لابراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال
سمعته يقول رؤيا المؤمن ورؤيا في آخر الزمان على سبعين
جزء من اجزاء النبوة وفي الله عن معمر بن خلاد عن الرضا
قال ان رؤيا الله صلى الله عليه وآله كان اذا اصبح
قال لاصحابه هل من مبشرات بقي
من الرؤيا في صباحها
رؤيا يراها المؤمن
او ترى له